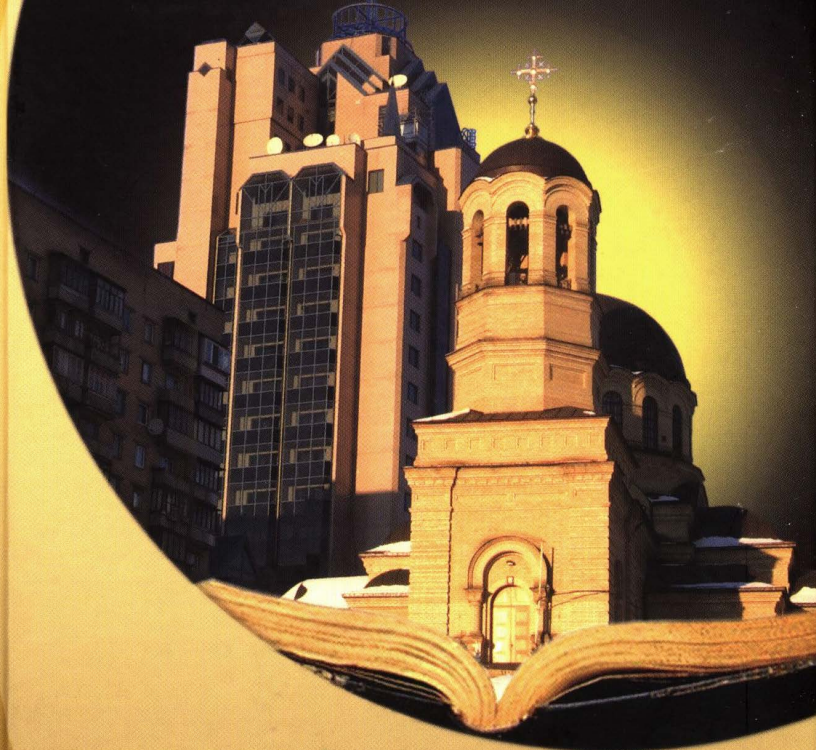




ПРАВОСЛАВИЕ и БИБЛИЯ СЕГОДНЯ

сборник
статей

Православие и Библия сегодня

Сборник статей



2006

СОДЕРЖАНИЕ

Князев Алексей, прот.

Что такое Священное Писание? 5

О боговдохновенности

Священного Писания 51

Фокин А. Р.

Учение о богодухновенности Священного

Писания в древней Церкви 92

Ефрем (Лэш), архим.

Исследуйте Писания 136

Брек Иоанн, прот.

Чтение Священного Писания

по учению святых Отцов 158

Кассиан (Безобразов), еп.

Принципы православного

толкования Слова Божия 194

Брек Иоанн, прот.

Как читать Ветхий Завет? 217

Православие и Библия сегодня 250

Князев Алексей, прот.

Господь, Муж брани 291

Понятие и образ Божественной

Премудрости в Ветхом Завете 345

Откровение о Матери Мессии 398

Об авторах 445

ЧТО ТАКОЕ СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ?

Священное Писание принадлежит к тем книгам, которые всегда читало и будет читать человечество. К тому же среди этих книг оно занимает совершенно особое место по своему исключительному влиянию на религиозную и на культурную жизнь неисчислимых людских поколений как прошлого, так и настоящего, а потому и будущего. Для верующих оно есть слово Божие, обращенное к миру. Поэтому его непрестанно читают все ищущие соприкоснуться с Божественным светом и размышляют над ним все желающие углубить свои религиозные познания. Но вместе с тем к нему продолжают обращаться и те, которые не стараются проникнуть в божественное содержание Священного Писания и довольствуются его внешней, человеческой оболочкой. Язык

Текст статьи публикуется по: "Альфа и Омега". 1998. №3(17). С. 16-35. Впервые опубликовано в: Православие в жизни. Нью-Йорк, 1953. С. 117-143.

Священного Писания по-прежнему привлекает поэтов, а его герои, образы и описания и по сей день вдохновляют художников и писателей. В настоящий момент на Священное Писание обратили свое внимание ученые и философы. Именно по поводу Священного Писания встают с наибольшей остротой те мучительные вопросы о взаимоотношении религиозного и научного созерцания, с которыми рано или поздно должен столкнуться всякий мыслящий человек. Потому Священное Писание, которое всегда было и продолжает быть книгой современной, оказалось даже книгой злободневной в нашу эпоху потрясений и всякого рода исканий.

Но тут приходится отметить, что, несмотря на все свое значение, Священное Писание именно в нашу эпоху понижения церковной культуры стало меньше читаться и распространяться в широких кругах верующих. Это особенно верно в отношении нас, православных русских людей. Конечно, и мы не переставали стараться жить по Священному Писанию, но в редких случаях мы живем непосредственно им. Чаще всего мы довольствуемся тем, что слушаем Священное Писание в храме и почти никогда не обращаемся в

домашнем чтении к самому священному тексту. Тем не менее последний продолжает оставаться той всегда доступной для каждого неистощимой сокровищницей, из которой любой верующий может непрестанно черпать для себя неисчислимые духовные богатства, необходимые для его возрастания в богопознании, в мудрости и в силе. Потому Православная Церковь настойчиво зовет всех читать Священное Писание и размышлять над ним, все более совершенно постигая содержащиеся в нем богооткровенные истины.

Настоящий очерк, не претендуя на полностью изложения, имеет целью напомнить русскому читателю, чем является, по учению Христовой Церкви, Священное Писание, а также наметить, как разрешаются для верующего сознания поднятые в наше время вокруг Священного Писания недоуменные вопросы, и показать, в чем заключаются те духовные блага, которые дает христианину чтение Священного Писания и размышление над ним.

I. Священное Писание, его происхождение, природа и значение

О наименованиях Священного Писания. Церковный взгляд на происхождение, природу и

значение Священного Писания раскрывается прежде всего в тех именах, которыми и в Церкви, и в миру принято эту книгу называть. Наименование *Священное*, или *Божественное Писание* взято из самого Священного Писания, которое не раз применяет его к себе. Так, апостол Павел пишет своему ученику Тимофею: “ты из детства знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса. Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен” (2 Тим 3:15-17). Это наименование, как и эти слова апостола Павла, поясняющие значение Священного Писания для всякого верующего во Христа, подчеркивают, что Священное Писание как Божественное противопоставляется всем чисто человеческим писаниям, и что происходит оно если не непосредственно от Бога, то через ниспослание человеку-писателю особого дара, вдохновения свыше, то есть богодухновенности. Именно он делает Писание “полезным для научения, обличения и исправления”, так как благодаря ему Писание не содержит никакой лжи или заблуждения, а

свидетельствует одну только непреложную Божественную истину. Этот дар делает все более и более совершенным в праведности и вере всякого читающего Писание, превращая его в Божиего человека или, как еще можно сказать, *освящая* его... Рядом с этим первым именем стоит и другое имя Священного Писания: *Библия*. Оно не находится в самом Писании, но возникло из церковного словоупотребления. Происходит оно от греческого слова βίβλια, которое сперва было среднего рода, будучи множественным числом термина, значащего 'книга'. Впоследствии оно превратилось в слово единственного числа женского рода, стало писаться с большой буквы и применяться исключительно к Священному Писанию, сделавшись его своего рода собственным именем: *Библия*. В этом качестве оно перешло во все языки мира. Оно хочет показать, что Священное Писание есть книга по преимуществу, то есть превосходит по своему значению все прочие книги благодаря своему Божественному происхождению и содержанию. Вместе с тем, оно подчеркивает и ее существенное единство: несмотря на то, что в ее состав входят многочисленные книги самого различного характера и содержания, напи-

санные то прозою, то в стихах, представляющие собою то историю, то сборники законов, то проповедь, то лирику, то даже частную переписку, она, тем не менее, является единым целым благодаря тому, что все разнородные элементы, вошедшие в ее состав, содержат раскрытие одной и той же основной истины: истины о Боге, открывающемся в мире в течение всей его истории и строящем наше спасение... Есть еще и третье наименование Священного Писания как Божественной книги: это имя — *Завет*. Как и первое имя, оно взято из самого Писания. Оно является переводом греческого слова *διαθήκη*, которым во II веке до Рождества Христова было передано в Александрии, в переводе еврейских священных книг на греческий язык, еврейское слово *берит*. Израильский народ твердо верил, что несколько раз в течение его истории Бог нарочито являлся ему и принимал на Себя в отношении его различные обязательства, как, например, размножить его, защищать его, даровать ему особое положение среди народов и особое благословение. В свою очередь, Израиль обещал быть верным Богу и исполнять Его заповеди. Поэтому *берит* означает в первую очередь 'контракт, договор, союз'. Но так как обетования Божии

были обращены к будущему, и Израиль должен был унаследовать связанные с ними блага, то греческие переводчики во II веке до Рождества Христова перевели этот термин как *диафики* — завет, или завещание. Это последнее слово приняло еще более определенное и точное значение после того, как апостол Павел, ссылаясь в Евр 9:15-23 на крестную смерть Господню, указал, что именно смерть Божественного Завещателя открыла чадам Божиим право на вечное наследство... Основываясь на пророке Иеремии и на апостоле Павле, Церковь делит Библию на Ветхий и Новый Завет, по признаку написания вошедших в его состав священных книг до или после пришествия Христа. Но применяя к Священному Писанию как к книге наименование *Завет*, Церковь напоминает нам, что эта книга, с одной стороны, содержит рассказ о том, как были сообщены и как получили свое исполнение данные Богом человеку обетования, а с другой стороны, указывает на условия нашего унаследования обетованных благ. Таков взгляд Церкви на происхождение, характер и содержание Священного Писания, раскрывающийся в именах, которыми она его обозначает. Почему же существует Священное Писание и почему и как оно нам было дано?

О происхождении Священного Писания.
Священное Писание возникло по той причине, что Бог, сотворив мир, не оставляет его, но промышляет о нем, участвует в его истории и устроляет его спасение. При этом Бог, относясь к миру как любящий Отец к Своим детям, не держит Себя в отдалении от человека, а человека в неведении о Себе, но непрестанно подает человеку богопознание: Он являет ему и Самого Себя, и то, что составляет предмет Его божественной воли. Это и есть то, что принято называть Божественным Откровением. И так как Бог открывается человеку, то совершенно неизбежным становится и возникновение Священного Писания. Ибо часто даже тогда, когда Бог обращается к одному человеку или к одной группе людей, Он в действительности обращается ко всем человеческим поколениям и говорит на все времена. Иди и “возвести сынам Израилевым”, говорит Бог Моисею на горе Синай (Исх 20:22). “Идите, научите все народы” (Мф 28:19), говорит Господь Иисус Христос, посылая Апостолов на проповедь в мир. И так как Бог некоторые слова Своего Откровения пожелал обратить ко всем людям, то для того, чтобы эти слова были наилучшим образом сохранены и пере-

даны, Он промыслительно сделал их предметом особой богодухновенной записи, какой и является Священное Писание. Но прежде, чем говорить о том, что несет в себе подаваемый авторам священных книг дар богодухновенности и что придает он их писаниям, спросим себя, откуда мы знаем, что среди бесчисленных книг, существующих в мире, только те, которые вошли в состав Библии, надо считать богодухновенными? Что заставляет нас, верующих, видеть в них Священное Писание?

Мы, конечно, могли бы здесь сослаться на совершенно исключительную роль и влияние Библии в истории. Мы могли бы указать на силу действия Священного Писания на человеческие сердца. Но достаточно ли это и всегда ли убедительно? Мы знаем по опыту, что часто даже и на нас самих другие книги имеют большее влияние или действие, нежели Священное Писание. Что же должно заставить нас, рядовых верующих, принимать всю Библию как сборник богодухновенных книг? Ответ может быть только один: это — свидетельство всей Церкви. Церковь есть Тело Христова и храм Святого Духа (см. 1 Кор 12). Дух Святый есть Дух Истины, наставляющий на

всякую истину (см. Ин 16:13), в силу чего принявшая Его Церковь есть дом Божий, столп и утверждение истины (1 Тим 3:15). Ей и дано Духом Божиим судить об истинности и вероучительной пользе религиозных книг. Одни книги были отвергнуты Церковью как содержащие ложные представления о Боге и о Его действиях в мире, другие были признаны ею как полезные, но только лишь назидательные, третьи же, очень немногочисленные, были удержаны ею как богодухновенные, потому что она увидела, что книги эти содержат вверенную ей истину во всей ее чистоте и полноте, то есть без всякой примеси заблуждения или лжи. Эти книги Церковь включила в так называемый *канон* Священного Писания. “Канон” по-гречески значит мерило, образец, правило, закон или постановление, обязательное для всех. Слово это употребляется для обозначения свода книг Священного Писания, так как Церковь, руководимая Святым Духом, особо выделила эти книги в совершенно отдельный сборник, который она утвердила и предложила верующим как книги, которые содержат образец истинной веры и благочестия, пригодный на все времена. К канону Священного Писания нельзя прибавить новых

книг и также нельзя из него чего-либо убавить, и все это — на основании голоса Священного Предания Церкви, вынесшего по поводу канона свой окончательный суд. Мы знаем историю вхождения в канон некоторых книг Священного Писания, знаем, что иногда эта “канонизация” отдельных книг бывала и продолжительной и сложной. Но так было потому, что Церковь иногда не сразу осознавала и раскрывала вверенную ей Богом истину. Самый же факт истории канона есть яркое подтверждение засвидетельствованности Священного Писания Священным Преданием, то есть всей учащей Церковью. Истинность церковного свидетельства о Библии и ее содержании косвенно подтверждается бесспорным влиянием Библии на культуру и ее воздействием на отдельные человеческие сердца. Но это же свидетельство церковное является залогом того, что Библия может как в былые времена, так и впредь иметь воздействие и влияние на жизнь каждого отдельного верующего, даже если последний это не всегда ощущает. Это воздействие и влияние возрастает и укрепляется по мере жизненного вхождения верующего в полноту церковной истины.

Место Священного Писания как источника богопознания. Эта связь Священного Предания и Священного Писания показывает место в Церкви Священного Писания как источника богопознания. Оно не есть первый источник знания о Боге ни хронологически (ибо до существования всякого Писания Бог открывался Аврааму, и Апостолы несли в мир Христову проповедь до составления Евангелий и Посланий), ни логически (ибо Церковь, руководимая Духом Святым, устанавливает канон Священного Писания и утверждает его). Этим вскрывается вся несостоятельность протестантов и сектантов, отвергающих авторитет Церкви и ее предания и утверждающихся на одном Писании, хотя оно засвидетельствовано тем самым церковным авторитетом, который они отвергают. Священное Писание не есть ни единственный, ни самодовлеющий источник богопознания. Священное Предание Церкви есть ее живое богопознание, непрестанное вхождение в Истину под водительством Святого Духа, выражаемое в постановлениях Вселенских соборов, в творениях великих отцов и учителей Церкви, в богослужебных последованиях. Оно одновременно и свидетельствует о Свя-

щенном Писании, и дает правильное его понимание. Поэтому можно сказать, что Священное Писание есть один из памятников Священного Предания. Тем не менее это самый его важный памятник в силу дара богодухновенности, которого сподоблялись авторы священных книг. В чем же заключается этот дар?

О природе Священного Писания. Существенное содержание дара богодухновенности мы можем вывести из взгляда самого же Священного Писания на своих авторов. Яснее всего этот взгляд выражен в 2 Пет 1:19-21, где апостол Петр, говоря о слове, содержащемся в Писании, отождествляет его с пророчеством: *ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым* (ст. 21). Такой же взгляд на авторов священных книг как на пророков содержала и ветхозаветная Церковь. До сих пор евреи включают наши так называемые исторические книги, то есть книги Иисуса Навина, Судей, 1 и 2, 3 и 4 Царств в разряд писаний “ранних пророков”, которые в еврейской Библии существуют наряду с писаниями “поздних

пророков”, то есть книгами, надписанными именами четырех великих и двенадцати малых пророков, или “пророческими книгами”, согласно терминологии, принятой в христианской Церкви. Этот же взгляд ветхозаветной Церкви отразился и в словах Христа, разделяющих Священное Писание на закон, на пророков и на Псалмы (см. Лк 24:44), а также прямо отождествляющих все Писание с речениями пророков (см. Лк 24:25-27). Что же представляют собою пророки, с которыми древнее предание так настойчиво отождествляет авторов священных книг, и какие выводы вытекают отсюда относительно природы Священного Писания?

Пророк, согласно самому же Писанию, это человек, которому Духом Божиим становятся доступны Божественные замыслы о мире для того, чтобы свидетельствовать о них перед людьми и возвещать последним волю Божию. Пророки узнавали эти замыслы через видения, через озарения, но чаще всего через созерцание действий Божиих, раскрывающихся в событиях направляемой Богом истории. Но во всех этих случаях они непосредственно посвящались в Божественные планы и получали силу быть глашатаями их. Отсюда следу-

ет, что и все священные авторы, как и пророки, по произволению Божию непосредственно созерцали Божественные сокровенные тайны для того, чтобы поведать их миру. И написание ими книг есть та же пророческая проповедь, то же свидетельство о Божественных планах перед людьми. Не важно, о каких фактах или событиях писали богодухновенные писатели или, что то же, пророки: о настоящем, о прошлом или о будущем. Важно лишь то, что Дух Святой, Который является Творцом всей истории, посвящал их в ее сокровенный смысл. Отсюда становится совершенно ясным, что авторы исторических книг, писавшие в VI или V веке до Рождества Христова о священном прошлом древнего Израиля, оказывались такими же пророками, как и те некнижные пророки Гад, Нафан, Ахия и др., через которых некогда Бог раскрывал перед людьми значение событий этого прошлого. Также и ученики и последователи великих пророков, богодухновенные редакторы некоторых пророческих книг (а мы ясно видим из самого же священного текста, что, например, книга пророка Иеремии далеко не вся написана самим пророком) являются сами такими же пророками: Дух Божий посвятил их в те же

тайны, которые были открыты их учителям, для того, чтобы продолжать их пророческое дело, хотя бы через письменное запечатление их проповеди. Переходя к Новому Завету, мы должны сказать, что священные писатели, не узнавшие Христа во время Его земной жизни, тем не менее позже Духом Святым непосредственно посвящались в тайны, открытые во Христе. Об этом мы имеем совершенно ясные и прямые свидетельства апостола Павла (см. Гал 1:11-12; 1 Кор 11:23; 15:3-8; 1 Фес 4:15 и т. д.). Это, несомненно, явление пророческого характера. Поэтому, подводя итоги всему сказанному о природе богодухновенного Писания как о разновидности пророческой проповеди, мы должны заключить, что если Писание оказывается в Церкви наиболее авторитетным источником вероучения, то это объясняется тем, что оно является записью прямого откровения Божественных истин, которые составители Писания созерцали в Духе Святом, и тот же Дух засвидетельствовал подлинность их созерцаний.

О вероучительном авторитете Священного Писания в Церкви. Итак, если Священное Писание через свою зависимость от Священ-

ного Предания не составляет единственного и самодовлеющего источника нашего знания Бога и о Боге, то оно есть, тем не менее, единственный источник вероучения, о котором со всей уверенностью можно сказать, что он ни в чем не погрешает против полноты доступной нам Божественной Истины. Именно оно в наибольшей полноте и совершенстве показывает образ спасительного действия Бога в мире. Поэтому богословие, которое старается обосновать свои выводы на наиболее прочных авторитетах, ссылаясь и на Священное Предание, непрестанно проверяет себя при помощи Писания. В этом оно лишь следует вышеприведенному наставлению апостола Павла: все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения (то есть для неопровержимого доказательства) и для исправления (2 Тим 3:16). Более того, можно показать, что все церковные молитвословия и все богослужебные тексты представляются как бы сплошь сотканными из слов и речений Священного Писания, так как в богослужении Церковь хочет выразить истины Откровения в тех же словах, в которых запечатлели их богодухновенные свидетели, непосредственно их созерцавшие. И, наконец, по той же причи-

не Церковь стремится всегда облечь в слова и в выражения Священного Писания свои исповедания веры и свои догматические определения, Так, наш Никеоцареградский символ веры был составлен из слов, которые все, кроме одного, были заимствованы из Священного Писания. Не находится в Священном Писании лишь только одно его слово: Единосущный, почему и возникли в Церкви после Первого Вселенского собора споры, продолжавшиеся почти целое столетие. Споры эти прекратились тогда, когда, вследствие подвигов и трудов великих отцов Церкви, святых Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, для всех стало очевидным, что, несмотря на то, что слово это не встречается в Писании, тем не менее оно соответствует всему его учению о предвечных отношениях Бога Отца и Бога Сына и об осуществлении Богом нашего спасения во Христе.

Итак, благодаря промыслительной богодухновенной записи открывающихся миру Божественных истин, Христова Церковь располагает всегда и всем доступным непогрешимым источником богопознания. Авторитет Писания как книги, составленной

пророками, есть авторитет прямого, неложного свидетельства. Однако современность подняла вокруг этого источника богопознания целый ряд сомнений и споров. К их рассмотрению мы теперь и перейдем.

II. Священное Писание и возникающие по его поводу недоумения

О возможности самого факта Священного Писания. Первое и основное недоумение может вызвать самый факт существования богодухновенного Писания. Как такое Писание возможно? Мы видели выше, что существование Священного Писания связано с тем, что Бог открывается и действует в мире. Поэтому сомнения в возможности факта Священного Писания сводятся в конечном итоге к сомнениям в бытии Божиим и в истинности утверждений о Боге как о Творце, Промыслителе и Спасителе. Доказывать возможность и истинность Писаний значит доказывать истинность всех этих утверждений. В этой области доказательства от разума не доказывают, решающим же является опыт веры, которому, как всякому опыту, дана власть непосредственного видения. И в этом отношении совре-

менное человечество, как это ни может показаться странным с первого взгляда, оказывается в условиях все более и более благоприятных. Ибо, если XIX век был веком сомнений и отхода от веры, если начало XX века было эпохой усиленного искания мирозозерцания, то наша эпоха все больше и больше определяется как эпоха сознательного выбора между Богом и борьбой с Ним. Среди тех исторических катастроф и потрясений, которые произошли в наши дни, человечество почувствовало, если еще до конца не осознало, что Бог подлинно действует в мире, и что это есть самая жизненная истина. Это видно хотя бы из того, что среди людей, задумывающихся, сведущих и вообще старающихся сделать что-либо большое и значительное в этом мире, все меньше и меньше остается теплохладных и равнодушных к Богу людей. Отвергающие Его делают это не по доктринальным причинам, а только потому, что борются с Ним из-за того места, которое Он занимает в человеческом сердце, а принимающие Его принимают Его не в силу унаследованных привычек и взглядов, но потому, что ищут живого общения с Ним. И несомненно, многие из тех, кому суждено прочесть эти строки,

многие, прошедшие через различные испытания, опасности и беды православные русские люди могут подтвердить, что они действительно ищут общения с Тем, Кого они познали на своем личном опыте как открывающегося в их жизни истинного Спасителя от греха и Избавителя от всевозможных бед, скорбей и испытаний. Священное Писание надлежит поэтому читать с твердым намерением найти через это чтение Живого Бога, действующего в сотворенном Им мире ради спасения Своего творения. И всякий, кто начинает читать Писание для того, чтобы встретить Бога и более совершенным образом познать Его, никогда не останется вознагражденным за проявленные им усилия. Рано или поздно он и сам убедится на личном опыте в истинности свидетельства Священного Писания о раскрывающемся в мире Божественном действии: он отлично поймет, что спасительное и промыслительное воздействие Божие на мир не подчинено никаким человеческим или природным законам, почему и библейское свидетельство о нем никак не может явиться плодом человеческих вымыслов, но есть дело прямого откровения свыше. Это и составит наилучшее и наивер-

нейшее доказательство того, что в Библии мы имеем дело с подлинным Божественным Писанием.

Перейдем теперь к двум вопросам, смущающим иногда и верующих: первый касается взаимоотношений Библии и науки, а второй — самого содержания Библии.

О взаимоотношениях Библии и науки. Каждый из нас не раз слышал утверждения, согласно которым факты, приведенные в Библии, не отвечают данным и выводам современной науки. В защиту Библии можно, конечно, указывать на временный характер научных выводов и теорий, на новейшие открытия в различных научных отраслях, которые как будто подтверждают некоторые библейские факты. Но прежде всего надо иметь в виду, что библейское свидетельство есть свидетельство религиозное: его предмет есть Бог и Его действие в мире. Наука же исследует самый мир. Конечно, несомненно, что научное знание и научные открытия — от Бога, в том смысле, что Он промыслительно продвигает их все дальше и дальше. Но все это не есть религиозное знание, имеющее своим предметом Самого Бога и возможное лишь в порядке

откровения. Религиозное и научное знание относятся к совершенно разным областям. Им негде встречаться и поэтому им просто нет возможности противоречить друг другу. Поэтому расхождения между Библией и наукой суть мнимые расхождения.

Это верно прежде всего в отношениях Библии к естественным наукам. Последние имеют своим предметом природу, то есть физический мир. Откровение же касается взаимоотношения мира с Богом, то есть того, что находится за пределами физического мира: его невидимой основы, его происхождения и его конечного назначения. Все это не подлежит научному опыту и, как таковое, составляет область метафизики, то есть философской дисциплины, вопрошающей о том, что находится за пределами природного мира. Но философия лишь вопрошает об этой области, религия же имеет Откровение о ней. Откровение здесь было дано Богом потому, что человеку для его вечного спасения необходимо знать, откуда он произошел и куда он предназначен. Откровение это запечатлено в Библии и потому последняя, по меткому слову митрополита Филарета Московского (XIX в.), говорит не о том, как устроено небо, а о том,

как на него человеку надлежит взойти. И если мы обратимся к тому, в чем выражается основной взгляд Библии на мир и на человека, то сразу убедимся, что он никоим образом не подлежит суду естественной науки и, следовательно, ей противоречить не может. Вот как определяется библейский взгляд на мир и на человека: 1) мир и человек суть творение Божие, причем человек сотворен по образу и по подобию Божию; 2) мир и человек, вследствие прародительского грехопадения, находятся в недолжном, в падшем состоянии: они подчинены греху и смерти и потому нуждаются в спасении; 3) это спасение было дано во Христе, причем сила Христова уже действует в мире, но раскроется во всей своей полноте лишь в жизни будущего века. По поводу сотворенности мира и человека естественная наука не может вынести никаких суждений, ибо она изучает только лишь вещество, из которого состоят уже существующие природный мир и человеческое тело, а метафизическая причина, по которой это вещество начало существовать во времени, просто недоступна ее опыту и тем самым не входит в область ее исследования. Конечно, может встать вопрос о том, как следует понимать дни творения, но

как бы мы их ни понимали, сама истина о Боге как о Творце всего не может быть ни подтверждена естественнонаучным опытным знанием, ни опровергнута им. Очевидно также, что не подлежат проверке естествознания истины об образе Божиим в человеке, о грехопадении, о грядущем преображении мира, ибо все это не есть область познаваемого при помощи пяти органов чувств, “видимого” мира. В сущности, естествознание имеет своим уделом лишь очень узкий сектор действительности: законы мирового вещества в его нынешнем состоянии. Все же остальное, то есть именно область философии и религиозного откровения, неподсудно ему, потому что недоступно. Правда, иногда невидимое врывается в область видимого, и Библия настаивает на факте чуда. Чудо для нее заключается в отмене действия в мире природных законов. Она рассматривает чудо именно как проявление действия в мире Бога Спасителя. Известно, что наука готова остановиться перед чудом и установить факты нарушения естественных законов. Однако она утверждает, что, несмотря на невозможность их объяснить при ее теперешнем состоянии, она надеется найти их объяснение в будущем. Она,

конечно, сможет путем новых открытий умножить число известных уму причин и обстоятельств, сочетание которых вызвало то или иное чудо, но невидимая Первопричина навсегда сокрыта от ее поля зрения и потому всегда пребудет познаваемой лишь в порядке религиозного откровения. Итак, не может быть и нет конфликта между Библией и естествознанием. То же самое приходится установить и в отношении Библии и наук исторических.

Библию упрекают в том, что исторические сведения, которые она дает, иногда расходятся с тем, что мы знаем из истории. Библия будто бы часто иначе представляет исторические события, о многом не говорит или же приводит неподтвержденные исторической наукой факты. Конечно, мы еще многое не выяснили в историческом прошлом народов древнего Востока, которые составляли ту среду, в которой возникла Библия. В этом отношении чрезвычайно ценными являются непрестанные археологические находки в Палестине, Сирии, Египте и Месопотамии, проливающие на это прошлое все новый и новый свет. Но, однако, никогда не следует упускать из виду, что авторы Библии как религиозные свидетели старались видеть главным

образом религиозную сторону истории, то есть Бога, действующего через события и открывающегося в них. Этим и объясняются все так называемые расхождения Библии и истории. Священные писатели, естественно, могли умолчать о фактах и событиях или о некоторых их сторонах, не представлявших религиозного значения. Ведь хорошо известно, как часто не совпадают друг с другом свидетельские показания разных очевидцев одного и того же факта или происшествия, ибо всякий наблюдает и судит со своей собственной точки зрения, не совпадающей с точкой зрения соседа. Потому следует предполагать, что и светская история часто не обращала внимания и не свидетельствовала фактов, не представлявших значения для государственных мужей, для дипломатов или для военачальников, но первостепенных с точки зрения религиозной. В этом отношении классическим примером является то, как свидетели светской истории прошли мимо Христа и, можно сказать, не заметили Его. О Нем совсем не говорят современные Ему историки и мыслители греко-римского мира, ибо их никак не захватило Его явление на далекой окраине империи, в захолустной Палестине.

Сведения о Христе, притом чрезвычайно искаженные, стали появляться у греко-римских авторов лишь тогда, когда христианство распространилось по всей Римской империи. Надо просто заранее признать, что за отсутствием параллельных исторических документов во многих случаях Библию можно проверять только в свете самой же Библии. Поэтому все попытки исторической науки, ведущие к перестройке традиционной библейской схемы последовательности событий, являются лишь научными гипотезами, а не удостоверением незыблемой исторической истины. Библия есть также документ истории, но только истории осуществления Богом нашего спасения.

О составе Библии (вопрос о Ветхом Завете). Мы подошли к вопросу, который иногда задают даже и верующие, — о наличии в Библии некоторых частей, которым современное знание, оторванное от вероучительных источников, придает зачастую лишь только археологическое значение. Раз Библия (считают некоторые) есть документ истории, как книга, написанная в истории, то не надлежит ли рассматривать некоторые ее части как

принадлежащие исключительно историческому прошлому? Эти вопрошания имеют в виду главным образом ветхозаветную часть канона. Тут, конечно, часто сказывается плод современных политических влияний и предубеждений отнюдь не религиозного характера. Но, так или иначе, в кругах, считающих себя церковными, высказывалось даже враждебное отношение к Ветхому Завету. А там, где подобного отношения нет, господствует все же недоумение по поводу Ветхого Завета: зачем нам Ветхий Завет нужен, раз пришел Христос? Какова его религиозная польза, когда его дух так часто не отвечает духу Евангелия? Конечно, Ветхий Завет лишь в мессианских местах некоторых своих книг доходит до новозаветных высот, но, тем не менее, и он есть Священное Писание, содержащее подлинное Божественное Откровение. Христос и Апостолы, как мы это видим из бесчисленных ссылок на Ветхий Завет, встречаемых в новозаветных книгах, непрестанно приводили слова Ветхого Завета как содержащие слово Божие, сказанное на все времена. И действительно, уже в Ветхом Завете были открыты человечеству такие первостепенные истины, как истины о творении мира, об образе Божи-

ем в человеке, о грехопадении и недолжном состоянии природного мира, которые были почти без дополнения восприняты и подтверждены в Новом Завете. Именно Ветхий Завет говорит о тех обетованиях Божиих, которые исполнил Христос и которыми живет и доныне новозаветная Церковь и будет ими жить до скончания века. В Ветхом Завете даны богодухновенные образцы покаянных, просительных и славословных молитв, которыми по сей день молится человечество. Ветхий Завет наиболее совершенным образом выразил те обращенные к Богу вечные вопрошания о смысле страданий праведников в мире, над которыми задумываемся и мы; правда, нам дан теперь ответ на них через Крест Христа Спасителя, но именно эти ветхозаветные вопрошания помогают нам осознать все богатство Откровения, преподанное нам во Христе. Мы таким образом подошли к той главной причине, по которой Ветхий Завет остается необходимым для нашего спасения и до сего дня: он подводит нас ко Христу. Апостол Павел, говоря в Гал 3:23-26 о ветхозаветном законе и подразумевая под ним все религиозное состояние ветхозаветного человека, определяет его как детоводителя, или педагога ко

Христу. Известно, что существенным для спасения является не знание о Боге, которое мы получаем понаслышке или черпаем из книг, а знание Бога, которое есть плод религиозного опыта в живой встрече с Богом. И только получив ветхозаветное откровение и пройдя через ветхозаветный религиозный опыт, как через предварительную подготовку, человечество смогло опознать и встретить Христа Божия как своего Спасителя и Господа. То, что составляло путь человечества как целого, лежит на пути и каждого отдельного человека. Каждый из нас должен с необходимостью пройти через Ветхий Завет. Для того, чтобы и у нас, как у Апостолов, открылись духовные очи, чтобы мы действительно познали, что Христос есть Сын Божий и наш личный Спаситель, необходимо, чтобы мы так же предварительно прошли через то истинное богознание, которое имели патриархи, пророки и прочие свидетели Божии в Ветхом Завете. Эта необходимость вытекает из учения апостола Павла о Ветхом Завете как о педагоге ко Христу. О том же говорит Христос, подчеркивая, что великая новозаветная истина о Воскресении доступна лишь тем, кто слушает Моисея и пророков (см. Лк 16:31). И Он же прямо

обуславливает веру в Себя верою в слова Моисея (см. Ин 5:46-47). Из этого следует, что в какой-то момент своего духовного роста всякий живущий в Боге человек неведомым образом проходит через Ветхий Завет для того, чтобы от него перейти к новозаветному богословию. Как и когда это происходит, есть тайна, ведомая одному только Богу. Очевидно, переход этот осуществляется по-разному для каждой отдельной личности. Но одно несомненно: Ветхий Завет неизбежен в деле нашего личного спасения. Поэтому ветхозаветные священные книги, в которых запечатлен для нас необходимый нам ветхозаветный религиозный опыт, находят свое естественное место в каноне Писания, в котором заключено то слово, которое угодно было Богу нарочито обратиться ко всему человечеству через особо на то Им избранных богодухновенных писателей-пророков. Как же это слово воспринимается верующими и что оно им приносит?

III. Священное Писание и религиозная жизнь

Священное Писание и молитвенная жизнь Церкви. Выше мы видели, что Церковь старается обосновать на Священном Писании весь

свой богословский опыт. Но, богословствуя, Церковь одновременно и молится. Мы также отметили, что и свои молитвословия она тоже стремится облечь в слова, заимствованные из Писания. Более того, она и само Писание читает во время своих богослужений. Здесь необходимо указать, что в течение годового богослужебного круга Церковь прочитывает целиком все Четвероевангелие, всю книгу Деяний и все Послания апостольские; в тот же срок она прочитывает почти целиком книгу Бытия и пророка Исаию, а также значительные отрывки из остальной части Ветхозаветного канона. Что же касается Псалтири, то эта книга нормально прочитывается целиком в течение каждого седмичного (то есть недельного) круга как содержащая богодухновенные образцы наших просительных, покаянных и славословных молитв. Кроме того, отметим, что церковное законодательство предписывает священнослужителям ежедневную проповедь слова Божия в храме¹. Это показывает, что в идеал церковной жизни входит и непрестанное слушание Священного Писания в храме и такое же непрестанное

¹ См. 58-е Правило Апостольское и 19-е правило VI Вселенского Собора.

раскрытие его содержания в живом проповедническом слове. Но, вместе с тем, устами своих учителей и пастырей Церковь призывает верующих и к постоянному домашнему чтению Священного Писания. Эти настойчивые пастырские призывы так же, как и правила церковные о ежедневной проповеди слова Божия, и весь характер богослужебного употребления Священного Писания, ясно показывают, что последнее представляет для каждого верующего духовную пищу совершенно исключительной важности. Что же может открыть духу каждого из нас постоянное вчитывание в Священное Писание?

Священное Писание прежде всего есть запись священной истории. Как таковое, оно передает нам те факты и события, через которые Бог явил Себя в сотворенном Им и отпавшем от Него мире и осуществлял его спасение. Оно говорит о том, как Бог *многократно и многообразно* говорил издревле в ветхозаветных пророках и как Он затем явил, когда наступили положенные сроки, всю полноту спасения в Сыне Своем (см. Евр 1:1-2). Поэтому в первую очередь Священное Писание дано нам для того, чтобы непрестанно оживлять в нашем сознании все то, что Бог сделал “нас

ради и нашего ради спасения”. Однако, обновляя постоянно в нашей памяти историю осуществления нашего спасения, Писание не ограничивается одним напоминанием прошлого, — хотя и священного, но все же прошлого. Не надо забывать, что на этом прошлом зиждется наше религиозное настоящее. Более того, на нем основана и вся открывающаяся перед нами вечность. Говоря об осуществленном в истории спасении мира, Священное Писание одновременно раскрывает нам и наше собственное положение перед Богом, как оно создано во Христе. Оно свидетельствует нам, что через искупительный подвиг Господа Иисуса Христа все мы соделались детьми Авраама по обетованию, избранным народом, людьми, взятыми Богом в удел. Правда, Христос также исполнил новым, то есть новозаветным содержанием эти ветхозаветные образы, определяющие наше отношение к Богу, но в основе своей они и в Ветхом Завете и в Новом Завете свидетельствуют об одной и той же пребывающей истине: Бог Сам, исключительно по Своему собственному почину, сошел в мир ради отпавшего от Него человека. Только после пришествия Христа уже не один Израиль, но никто из нас, несмотря на

наши грехи, не является отверженным перед Ним. И, конечно, вживание, хотя бы только чисто рассудочное, в эту истину через постоянное чтение Священного Писания уже вселяет в нас бодрость, надежду и упование, необходимые нам для прохождения пути нашего личного спасения.

Спасение есть дар, который недостаточно только знать, но который необходимо принять и осуществить, то есть сделать его жизненной действительностью, ибо если схождение Бога в мир и искупление наше во Христе не были вызваны никакими заслугами с нашей стороны, но суть исключительно дело Божественной любви, то усвоение нами плодов спасительного подвига Христова представлено нашей воле. Бог, сотворивший нас без нашего на то согласия, сотворил нас свободными, и потому без нашего согласия не может сделать действительным для каждого из нас то спасение, которое Он даровал во Христе. Мы должны поэтому стараться стяжать праведность путем молитвы и борьбы с нашей греховностью. В этом и заключается путь нашего спасения. Его необходимо прежде всего найти, так как каждой человеческой личности назначен свой собственный путь к

Богу. Но, кроме того, человек по своей немощи и своей греховности часто заблуждается относительно правильного прохождения пути, ведущего к осуществлению дарованного ему спасения. История Церкви знает не только ереси о Боге, о Богочеловеке Христе, но и ереси о сути и характере спасения, а также об образах стяжания его. Поэтому человеку необходимо иметь своего рода книгу для руководства в прохождении пути спасения. Таковой книгой является то же Священное Писание, ибо в нем богодухновенно, то есть в полном соответствии истине, засвидетельствованы основные вехи пути к Богу для всякой человеческой души: *да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен* (2 Тим 3:17). Именно в Писании всякий из нас находит указание на те добродетели, которых он должен искать и добиваться, трудясь над собой и испрашивая их у Бога. Именно в Писании мы находим обращения к каждому из нас обетования о тех благодатных средствах, на которые мы можем рассчитывать для осуществления нашего спасения. А те герои веры, через которых Бог действовал и строил священную историю, те, о чьих подвигах повествует Священное Писа-

ние, патриархи, пророки, праведники, апостолы и т. д., остаются для нас живыми образами прохождения пути спасения и потому являются нашими вечными спутниками в хождении перед Богом.

Однако Бог не только дает нам правильные указания в Писании относительно пути нашего спасения. Он Сам через Свой Промысел о нас ведет нас по этому пути. Он подает нам благодать через таинства церковные, а также иным, Ему одному ведомым образом. Сотрудничая с нашей свободой, Он Сам направляет нас к восприятию этой благодати. Иными словами, хотя спасение уже было дано во Христе, однако строительство его Богом продолжается и теперь, в жизни каждого из нас. Поэтому и теперь продолжается все то же откровение и то же действие Бога через события, которые были засвидетельствованы в Писании. Там Духом Божиим через священную историю как бы предвещался Христос; теперь Духом Святым входит в жизнь мира как целого и каждого из нас в отдельности уже воплотившийся и совершивший Свое спасительное дело Христос. Но самый принцип Откровения через события или, что то же, через историю, остается все тот же и для нас. Раз-

личные образы и, можно сказать, законы этого Откровения были установлены и запечатлены авторами священных книг. На их основании и по аналогии с тем, что было в прошлом, мы можем распознавать и настоящее и даже будущее. При этом само Священное Писание призывает нас постигать через священное прошлое такое же священное настоящее и священное будущее. Так, например, апостол Павел, ссылаясь на взаимоотношение двух сыновей Авраама, устанавливает факт существования в мире закона, по которому *как тогда рожденный по плоти гнал рожденного по духу, так и ныне*; но, продолжает Апостол, *что же говорит Писание? Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной* (Гал 4:29-30). Иными словами, Апостол на основании одного давно бывшего факта показывает, что всегда люди, свободные духом, будут гонимы в этом мире, но что, несмотря на это, именно им принадлежит конечная победа. Тот же апостол Павел, вопрошая Бога о судьбах отпавшего от Него Израиля по плоти и всматриваясь в священную историю, постигает, с одной стороны, что если Бог из потомства Авраама избрал только Исаака и Иакова, то

вполне понятно, что Он мог в Новом Завете оставить почти весь еврейский народ (см. Рим 9:5-13), и что, с другой стороны, если через пророка Осию Он возвестил помилование Северному царству, отринутому по причине его грехов, то ясно, что во Христе Он призвал язычников, которые до этого были оставлены (см. Рим 9:24-26). Рассматривая затем действие Божие через всю священную историю, апостол Павел предсказывает обращение в будущем ко Христу того же отпавшего Израиля по плоти и провозглашает общий принцип: *всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия* (Рим 11:32-33). Мы все призываемся, на основании того же Писания, продолжить эти и подобные им прозрения апостола Павла и прочих богодухновенных писателей. Через постоянное чтение Священного Писания христианин учится понимать волю Божию, раскрывающуюся в событиях его личной жизни и жизни всего мира. Священное Писание, составленное некогда пророками и апостолами в далеком историческом прошлом, оказалось данным всему Христову человечеству навсегда, как орудие распознавания времен.

Но это еще не все. Священное Писание может оказаться и орудием восхождения человека-христианина на вершины духовного опыта. Оно содержит запись слова Божия для передачи его всем человеческим поколениям. Но передается не одна словесная оболочка Божественного Откровения. Передаться может и самый религиозный опыт, то есть то непосредственное знание, которое имели, как посвященные в тайны Божии, пророки — авторы Священного Писания. Церковь как соборное Христово человечество обладает благодатным соборным сознанием, в котором осуществляется непосредственное созерцание всего, что когда-либо было подано Богом человеку в порядке Откровения. Это непосредственное благодатное созерцание Соборной Церковью всей целокупности Божественного Откровения и составляет, как мы видели, основу Священного Предания. Последнее поэтому не есть, как это часто полагают, некий архив документов, но живая, благодатная память Церкви. Благодаря наличию этой памяти, в сознании Церкви грани времени стираются; поэтому и прошедшее, и настоящее, и будущее образуют для нее одно всегда пребывающее настоящее. В силу этого чуда благо-

датной соборности для Церкви становятся непосредственно доступными те самые Божественные реальности, которые некогда созерцали все свидетели Божии, в частности богодухновенные составители книг Священного Писания. Поэтому по мере своего приобщения к тому, что составляет мистическую глубину Церкви, всякий христианин, по крайней мере в возможности, получает сам непосредственный доступ к тем Божественным истинам, которые некогда открывались духовному взору пророков и апостолов, записавших эти свои прозрения в Священном Писании. И, конечно, постоянное чтение последнего является одним из наивернейших средств приобщения и к тому, что составляет духовную сущность Церкви, и к религиозному узрению священных писателей.

Но можно идти и еще дальше. Подводя нас ко Христу, чтение Священного Писания может в некоторых случаях дать христианину восполнить в Духе Святом религиозное знание священных авторов. Прежде всего мы видим во Христе исполнение ветхозаветных мессианских пророчеств. Но наряду с мессианскими пророчествами в Ветхом Завете существуют и так называемые прообразы Хри-

ста. Их существование отмечено в новозаветных писаниях. Последние на примерах толкования прообразов показывают нам, как в свете новозаветного опыта оказывается восполненным для верующих религиозный опыт ветхозаветных писателей. Известно, что новозаветные книги постоянно относят ко Христу не только предсказания ветхозаветных пророков, но также различные события ветхозаветного закона. Все эти религиозные факты, по учению новозаветных книг, таинственным образом предсказывали Христа, именно *прообразуя* Его. В отношении толкования прообразов особенно характерно послание к Евреям. Оно показывает, что ветхозаветное Аароново священство и жертвы получили свое исполнение в искупительном подвиге Христа, принесшего единократную совершенную жертву и представшего за нас Истинным Ходатаем перед Богом. При этом апостол Павел в этом послании говорит, что весь ветхозаветный жертвенный ритуал и все ветхозаветное священство в отношении к жертве Христовой есть сень, то есть тень будущих благ, а не самый образ вещей (Евр 10:1). Как показывает буква книги Левит, содержащей законы о ветхозаветном священстве и

жертвах, составители ее и не думали говорить о Христе, о Котором они не знали, так как Он еще не явился в мир. Тем не менее то, о чем они говорили, все-таки прообразовывало Христа.

Это объясняется тем, что оно было частично причастным тем религиозным благам, которые во всей полноте были даны миру во Христе. Ветхозаветные авторы, сами того не ведая, часто таинственным образом соприкасались с той духовной действительностью, которую Бог лишь приоткрывал в Ветхом Завете и которую дал во всей полноте только лишь через Христа. Этими частичными откровениями истины о грядущем Христе и о Его подвиге и объясняется наличие в Ветхом Завете как прообразов, так и мессианских пророчеств. Ветхозаветные священные писатели поэтому только лишь частично проникали в эту истину. Но новозаветные авторы, видя во Христе уже “самый образ вещей”, понимали, что Ветхий Завет, в сущности, говорит о Христе, и потому ясно видели проявления силы Христовой там, где сама буква текста не позволяла и до сих пор не позволяет этого видеть еще не познавшим Христа. Но мы видели, что, содержа Божественное От-

кровение, Священное Писание имеет чудесное свойство вводить верующих в религиозный опыт своих авторов. Поэтому для верующих Ветхий Завет непрестанно раскрывает свидетельство о Христе. Такое узрение Христа во всем Священном Писании, несомненно, имели Отцы Церкви, как показывают их толкования Писания. Но и для каждого из современных читателей Писания последнее может сделаться, по воле Божией, такой же всегда живой и каждый раз по-новому звучащей книгой о Христе.

Подводя итоги всему вышесказанному о значении и о действии Писания в религиозной жизни христианина, мы убеждаемся, что чтение его есть нечто гораздо большее, чем обычное религиозное чтение. Конечно, бывали случаи, когда люди приходили к Богу через чтение и других религиозных книг. Но во всем Писании для каждого из нас Самим Богом заложена объективная возможность встречи со Христом, и она останется присущей этой книге, даже если она не будет использована теми, для кого она предназначена. Священное Писание показывает нам Христа, действующего через всю священную историю. Кроме того, отправляясь от Писа-

ния, мы познаем Христа в жизни современного нам мира и в нашей личной жизни. Поэтому Библия как книга о Христе дает нам живого Христа и непрестанно совершенствует нас в Его познании. Это возвращает нас к тем же словам апостола Павла о назначении Священного Писания: “да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен”.

Конечно, вчитывание каждого христианина в Священное Писание зависит от его вживания и в остальную благодатную действительность Церкви. Священное Писание дано Церкви, и в ней оно получает свое раскрытие. Но не надо забывать, что религиозное состояние исторической Церкви в каждую эпоху зависит от религиозной жизни составляющих ее членов: *страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены* (1 Кор 12:26-27). Именно в силу этого мы спасемся со всею Церковью, а не каждый в отдельности. Поэтому в нашу эпоху различных потрясений и волнений, так глубоко отразившихся и на жизни Церкви, несомненно Сам Бог указывает нам путь к возрождению Христова свидетельства в мире и особо вменяет в долг каждому верующему проникать в смысл Священного Писания.

О БОГОВДОХНОВЕННОСТИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Православная Церковь твердо верит в боговдохновенность книг Священного Писания. Исповедуя свою веру в этот догмат, Церковь Новозаветная не только ссылается на свидетельства святых Апостолов¹, но также повторяет и древнюю истину, унаследованную ею еще от Церкви Ветхозаветной². Но, наряду с такой прочной засвидетельствованностью

Текст статьи публикуется по: “Альфа и Омега”. 1999. №1(19). С. 10-27. Впервые опубликовано в: Православная мысль. — La pensée orthodoxe. Труды православного Богословского института в Париже. Вып. VIII. Р., 1951.

¹ В отношении боговдохновенности Священного Писания Ветхого Завета главные свидетельства суть: Мф 5:18; 26:54; Лк 4:21; 18:31; 24:27; Ин 5:39-40; Рим 1:2; 3:2; Евр 1:1; 1 Пет 1:10-12 и особенно 2 Тим 3:16 и 2 Пет 1:16-21; в отношении новозаветных писаний 2 Пет 3:15-16, 1 Тим 5:18 (где Лк 10:7 цитируется как Священное Писание и ставится на одну плоскость с Втор 25:4) и Откр 1:1-3 (где святой Иоанн Богослов свидетельствует о боговдохновенности своего Откровения).

² См. *Флавий Иосиф*. Contra Apion 1:8.

этого догмата всем церковным преданием, нельзя не отметить и полную неразъясненность этой истины в богословии. Правда, в первые века христианства отцы апологеты, утверждая со всей силой истину боговдохновенности Священного Писания, уже ставили вопрос относительно природы этого благодатного дара, подаваемого священным писателям; однако, желая подчеркнуть прежде всего божественное действие в написании боговдохновенных книг, эти древние отцы сводили дар боговдохновенности к своего рода диктовке свыше и представляли совершенно несуществующим человеческое участие во всем деле составления книги: они даже сравнивали роль священного писателя с чисто пассивной ролью музыкального инструмента, на котором наигрывает мелодию музыкант³. Перед опасностью монтанизма Церковь очень быстро отказалась от некоторых утверждений и сравнений, встречаемых у апологетов, и, наоборот, стала утверждать, что в составлении книг Священного Писания дар Святого Духа не упраздняет, но, напротив, предполагает самое активное и сознательное

³ См. особенно характерное место у Афинагора Suppl. IX, 1.

участие человека-писателя. Но дальше этого утверждения Церковь не пошла, по крайней мере на Востоке, может быть, именно потому, что догмат боговдохновенности Писания не только никогда не оспаривался, но и вообще не поднимал никаких острых смежных вопросов. И если Запад, вследствие особенностей своих интересов и своих исторических путей, имеет в настоящее время и догматические определения, и целую богословскую литературу по вопросу о боговдохновенности Священного Писания⁴, то на православном Востоке догмат боговдохновенности священных книг еще ожидает своего исследователя.

Тем не менее, в настоящий момент православные богословы, работающие по изучению Священного Писания, все более и более

⁴ Обзор западной богословской литературы по интересующему нас вопросу можно найти в статье: *Inspiration // Dictionnaire de Théologie Catholique. T. VII. Col. 2068-2266 / Изд. Letouzey*. Краткий разбор основных теорий см. у *Robert et Tricat. Initiation Biblique* (Новое издание в 1948 г.). — *Авт.* С современным состоянием учения о боговдохновенности Священного Писания можно ознакомиться во Введении к изданию Библии (Брюссель, 1989. С. 7-8) и в документе II Ватиканского собора “О Божественном Откровении” (Там же. С. 20-22). — *Ред.*

испытывают нужду в православном разъяснении природы боговдохновенности. Это положение объясняется тем, что в переживаемый нами момент методологический вопрос преобладает над всеми другими вопросами в области исследования Священного Писания. Конечно, в первую очередь это утверждение относится к изучению Ветхого Завета, но оно также оправдывается и в отношении Нового Завета. Не надо прежде всего забывать, что все то, что было проделано так называемой библейской наукой в области текстуальной и, главным образом, исторической критики, ставит экзегетов и богословов перед необходимостью не только согласовать с преданием церковным некоторые положения, установленные при помощи исторического метода, но и показать, насколько догматически оправдан для христианского толкователя самый факт исторического подхода к Священному Писанию. И если католическое богословие, которое, так же как и православное, признает Священное Предание, теперь в общем более или менее преодолело все вопросы, поставленные критикой⁵, критическая проблема

⁵ Труды отца Лагранжа (Lagrange) и его школы. См. также энциклику *Divino Afflante Spiritu*, изданную папой Пи-

совсем лишь недавно начала привлекать внимание православных богословов⁶. Но критическим вопросом не исчерпывается методологическая проблема, стоящая перед современным верующим библеистом. Западные богословы в настоящее время озабочены другим методологическим вопросом, а именно вопросом о духовном смысле Священного Писания⁷. Известно, что отцы Церкви с самого начала христианства находили за буквой Писания иной, высший смысл, бесконечно превосходящий то, что написано. Современные богословы стараются понять, на чем

ем XII в 1944 г. относительно метода изучения Священного Писания (французский перевод: *Lettre-encyclique Divino Afflante Spiritu* / Edit. Comprendre. Lille, 1944).

⁶ *Проф. Веллас*. Bibelkritik und Kirchliche Autorität (Procès-Verbaux du 1^{er} Congrès des théologiens Orthodoxes. Athènes, 1935. P. 135-143. См. также другие сочинения проф. Велласа. В русской богословской мысли проблема библейской критики была поставлена книжкой проф. А. В. Карташева "Ветхозаветная библейская критика" (Париж, 1947).

⁷ См. *W. Vischer*. Das Christenzeugnis des Alten Testamentes. Zollikon Zürich, 1943; *Hebert A. G.* The Throne of David. London, 1943; *De Deitrich S.* Le Dessein de Dieu. Neuchâtel 1945; *Bonyer L.* La Liturgie et l'Exégèse spirituelle // La Maison-Dieu. №7. Juillet 1946. P. 27-50; *Van der Ploeg J.* L'Exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux // Revue Biblique. №2. Avril 1947. P. 187-229 и т. д.

основывались Отцы в их методе толкования Священного Писания, и вообще, как возможен в Писании смысл иной, чем тот, который имел прежде всего в виду боговдохновенный автор, писавший преимущественно для своих современников и о вполне известных им или понятных для них фактах и событиях. Отцы не оставили нам трактатов по герменевтике и даже далеко не формулировали всех правил толкования Священного Писания; поэтому в то время как Запад уже имеет свои герменевтические системы, православному богословию предстоит не только ответить на вопросы, поставленные типологическим методом толкования Священного Писания у отцов Церкви, но еще выработать и православную герменевтику, формулировать православный подход к Священному Писанию. Таким образом, в настоящее время перед православными экзегетами и богословами намечается целый ряд проблем, которые в конечном итоге заставляют поставить во всей полноте вопрос о природе Священного Писания или же, что то же самое, вопрос о природе дара боговдохновенности, которого сподоблялись священные писатели, а также и о действиях этого дара в деле написания боговдохновенных книг.

Настоящий очерк, не претендуя на полноту богословского освещения истины о природе Священного Писания, является попыткой определить те пути, на которых возможно православное разрешение проблем, стоящих перед современными христианскими библеистами, а также наметить хотя бы некоторые из принципов, обосновывающих православное восприятие догмата боговдохновенности Писания. Прежде всего нам предстоит сделать краткий обзор того, что было уже сделано по интересующему нас вопросу на Западе, и установить, насколько приемлемо для нас западное разрешение вопроса.

Западная Церковь не только имеет целое богословие по вопросу о боговдохновенности Священного Писания, но знает и соборные определения этого догмата. Последняя формулировка догмата была дана на Ватиканском Соборе⁸. Вот это определение: “Церковь содержит эти книги (то есть Священное Писание), как священные и канонические так как, будучи написанными под вдохновением Святого Духа, они имеют своим автором Бога”⁹. Все усилия католического богословия по

⁸ Имеется в виду I Ватиканский собор. — *Ред.*

⁹ См. *Denziger. Enchiridion symbolorum*. № 1787.

вопросу о боговдохновенности направлены именно к тому, чтобы показать, каким образом Бог, не упраздняя участия священного писателя, является автором боговдохновенных книг.

Долгое время общим признанием пользовалось среди западных богословов объяснение, данное в прошлом столетии Франзелином (Franzelin)¹⁰. Последний в деле написания священных книг различает *ratio formalis*, то есть мысли, которые подаются Богом, и *ratio materialis*, то есть слова, которые принадлежат человеку-писателю. Для мыслей необходимо вдохновение Святого Духа, в то время как для употребляемых писателем слов достаточно божественного содействия. Таким образом, для Франзелина священная книга представляется задуманной Богом и затем в готовом виде (что касается мысли) внушаемой священному писателю, который, в общем, является только как бы ее редактором. Но в настоящее время это объяснение оставлено католическими богословами. Оно действительно погрешает с точки зрения философской, ибо не существует мыслей без слов,

¹⁰ Tractatus de divina traditione et Scriptura. Ed. 3^e. Rome, 1882.

то есть без некоего начала их выражения. Затем, оно оказывается не в состоянии объяснить такие факты, как наличие в некоторых книгах дублетных или триплетных повествований, как расхождение в плане у евангелистов, как использование священными авторами различных источников, документов и записей (см., например, книги Ездры и Неемии). Франзелин, наконец, сводит дело написания священных книг к простой диктовке и таким образом возвращается к тому упразднению человеческого участия, которое намечается в учении по данному вопросу у древних апологетов. В настоящее время господствующее положение в католическом богословии принадлежит теории о боговдохновенности, развитой покойным отцом Лагранжем¹¹. В течение нескольких лет теория эта завоевала всеобщее признание¹². В отли-

¹¹ См.: Une Pensée de Saint Thomas sur l'Inspiration Scripturaire // Revue Biblique. 1895. P. 563-571; Inspiration des Livres Saints, l'inspiration et les exigences de la critique // Revue Biblique. 1896. P. 199-220, 496-518. См. также изложение учения о боговдохновенности у отца Лагранжа, сделанное ныне покойным Ж. Шеном (J. Chaine) в: L'œuvre exégétique et historique du P. Lagrange // Cahier de la Nouvelle Journée, Paris, 1935. P. 11-26.

¹² О. Восте (R. P. Vosté), секретарь библейской комиссии при Ватикане, положил учение отца Лагранжа в основу

чие от всех своих предшественников, отец Лагранж начинает не с анализа понятия о божественном авторстве священных книг, но с самого понятия боговдохновенности, и приходит к выводу: книги Священного Писания имеют своим автором Бога именно потому, что составители их получили дар боговдохновенности. Отец Лагранж считает прежде всего, что необходимо различать боговдохновенность и Божественное откровение. Первый дар, в отличие от второго, не сообщает новых знаний: так, по мнению отца Лагранжа, святой евангелист Лука, писавший на основании тщательного исследования (Лк 1:3), является боговдохновенным писателем, хотя Божественного откровения он и не имел. Откровение может иногда подаваться совместно с даром боговдохновенности (случай пророка, записывающего или диктующего то, что ему открывает Бог), но это не обязательно: отец Лагранж считает, что откровение и дар, сообщаемый священному писателю, могут

своего труда “*De natura et extensione inspirationis biblicae secundum principia Angelici Doctoris*” (Romae, 1924). Кроме того, энциклика *Divino Afflante Spiritu* как будто также ссылается на учение отца Лагранжа о боговдохновенности (см. с. 19-20 указанного выше издания французского перевода энциклики).

быть разделенными во времени и что даже тогда, когда они подаются одновременно, они тем не менее должны мыслиться как два совершенно различных дара. Если боговдохновенность, по мнению отца Лагранжа, не заключается в сообщении автору новых знаний, то она по преимуществу состоит в Божественном воздействии прежде всего на волю писателя, побуждая его к написанию книги, а затем — на ум писателя, просвещая его Божественным светом. Таким образом, благодаря этому озарению священный автор, по отцу Лагранжу, получает возможность иметь истинные суждения о вещах, о которых он может узнавать и естественным путем: Бог ему не внушает мыслей, но делает его непогрешающим против истины в его утверждениях. Отец Лагранж далее, в отличие от Франзелина, показывает, что боговдохновенность распространяется на все дело написания священной книги, на весь писательский труд. Священный автор пишет так же, как и обыкновенный писатель. В его труде наличествует все тот же человеческий элемент: использование источников, стиль, мысли, слова. Но к этому привходит и сверхчеловеческий элемент, то есть благодатный дар свыше. Благо-

даря последнему священный автор выбирает надлежащим образом и свои источники, и свои мысли, и надлежащим образом пользуется всем этим материалом; когда же он составляет свой труд, то употребляет, благодаря дару свыше, наиболее адекватные выражения и слова. Таким образом, священный автор в течение всего процесса написания своего произведения всецело пребывает движимым Богом, так что, заключает отец Лагранж, в священной книге все от Бога и все от человека. Бог является первопричиной, а человек — второй причиной. Священный автор проделяет все, что делают все писатели, только он движим Богом и поэтому, настаивает отец Лагранж, не может быть никаких заблуждений в том, что утверждает боговдохновенная книга, им составленная.

Таково учение отца Лагранжа, разделяемое в настоящий момент всем католическим богословием. Нельзя не отметить старания покойного основателя библейской Иерусалимской школы отстаивать человеческую свободу и человеческое участие в деле написания книг Священного Писания, а также его усилия богословски обосновать принцип истинности (*inhérence*)¹³ Священного Писания. Очень

ценной является и его попытка дать богословское объяснение и тем фактам, которые вскрывает исторический метод исследования Священного Писания. Но насколько отец Лагранж достигает поставленных целей и, кроме того, может ли православный богослов согласиться с его основными положениями? Хотя мы, православные, и не имеем ни точной формулировки догмата о боговдохновенности Писания, ни отчетливо выраженного богословия по интересующему нас вопросу, мы можем тем не менее на основании совершенно определенных взглядов православной Церкви на характер взаимоотношений Бога и человека и на природу нашего знания Бога указать на совершенную неприемлемость для нас того объяснения природы дара боговдохновенности, которое предлагает отец Лагранж.

Мы так же, как и католики, настаиваем на истине подлинного участия человека-писателя в деле написания книг Священного Писания. Православному сознанию всегда была дорога истина о синергизме, или о подлинном сотрудничестве Бога и человека. Православная Церковь распространяет догмат

¹³ Слово *inhérence* означает 'присущность, свойственность'. — *Ред.*

IV Вселенского Халкидонского собора, о неразрывном, неразлучном соединении Божеской и человеческой природ в Богочеловеке на весь сложный комплекс отношений Бога и человека. Божество для православного сознания не упраздняет человечества не только во Христе, но всякой раз, когда Бог действует в человеке и через человека, последний сохраняет в своей самобытности всю свою свободу. Именно в силу принципа синергизма мы не можем согласиться с богословскими предпосылками отца Лагранжа, которые основаны на чистом томизме, в частности, на различении между Богом как первопричиной и вторыми причинами, зависящими от первой в бесконечной цепи причинности. Мы не можем здесь останавливаться на всех тех трудностях, которые встречал томизм в течение всей своей истории. Все эти трудности, а также православная критика томизма, были исчерпывающе изложены покойным отцом С. Булгаковым в последнем томе его большой трилогии¹⁴. Приведем только лишь одно сравнение, сделанное отцом С. Булгаковым: взаимоотношение первой и второй причины

¹⁴ *Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. Paris, 1945. С. 221-279.*

можно уподобить взаимоотношению горы Монблан с гвоздем, воткнутом в мягкое дерево, причем она давит всем своим весом на этот гвоздь. Можно ли в данном случае говорить о свободе гвоздя?¹⁵ Если же мы обратимся к представлению отца Лагранжа об участии Бога и человека в деле написания священных книг, то, если сделать все те выводы, которые неизбежно вытекают из его предпосылок, выходит, что автор остается самим собой только в подготовительной работе, то есть при ознакомлении с источниками; что же касается их использования, выбора терминов и так далее, то здесь подлинно действующей оказывается одна только первопричина — Бог.

Но мы не можем согласиться также и с различием между откровением и боговдохновенностью, выставляемым отцом Лагранжем. Для нас чисто интеллектуальное знание, к которому отец Лагранж, следуя в этом всей традиции католического богословия, сводит знание Бога, не есть то подлинное знание Бога, к которому должен стремиться человек. Мы твердо различаем знание о Боге и знание Бога. Последнее, в силу трансцендентности, или

¹⁵ См. Там же. С. 241.

надмирности Бога, возможно только лишь в порядке откровения, то есть в силу акта снисхождения Божия, когда Бог Сам преподает человеку непосредственное, опытное знание Самого Себя. И так как Бог постоянно снисходит к человеку, так как, особенно теперь, после Вознесения и Пятидесятницы, сошедший в мир Дух Святой соединяет каждого из нас с пребывающим одесную Отца Богочеловеком, подавая нам жизнь Христову и содейвая в нас ум Христов, то это живое, непосредственное знание Бога всегда доступно Церкви, по ее же собственному свидетельству. Церковь высоко ставит авторитет Апостолов и Отцов именно потому, что они имели это непосредственное знание Бога и Божественного действия в мире, и подлинным богословием Церковь почитала всегда богословие от опыта, наподобие жизненного богословия святых Апостолов и Отцов. И нет причины отказывать в этом непосредственном знании и тем новозаветным боговдохновенным писателям, которые, подобно святому евангелисту Луке, хотя и не встречали Христа во время Его земной жизни, но были тем не менее призваны Духом Святым благовествовать о Нем. Но Дух Святый, как Дух Божий, сходил и в Ветхом За-

вете и подготовлял человека к пришествию Христову, как бы предвоплощая Христа; поэтому непосредственное знание Бога и Его действия сообщалось людям и в Ветхозаветной Церкви. И ветхозаветные, и новозаветные боговдохновенные писатели всегда выступают прежде всего как свидетели. Это значит, что они имели непосредственное знание Бога, то есть что все они так или иначе сподобились приятия дара Божественного откровения.

Надо прибавить и то, что различие, предлагаемое отцом Лагранжем, не соответствует преданию Церкви, как ветхозаветной, так и новозаветной. Никогда не следует забывать, что для ветхозаветной Церкви наши так называемые исторические книги являются книгами пророческими. Для нее это — ранние пророки, *небиим ришоним*. Эти книги не скрывают, что авторы их пользовались многочисленными источниками, откуда они почерпывали сведения об историческом прошлом. Но это не мешало тому, что авторы этих книг получили от Бога дар видеть смысл исторических событий и свидетельствовать о Божественном участии в священной истории. В этом они принципиально нисколько не

отличаются от “поздних пророков”, *небиим ахароним*, которые писали по поводу современных им событий, так что и те, и другие пророки постигали откровение Бога через исторические события и боговдохновенно свидетельствовали о Нем¹⁶. Не надо также забывать, что в ветхозаветных писаниях литературное наследство пророков обозначено всегда характерным термином *хазон*, ‘видение’, что показывает, что даже если не все пророки сподобились величественных видений наподобие Ис 6, Иез 1; 37 и так далее, то все же в основе их литературной деятельности лежит узрение, то есть непосредственное знание Бога или же, что то же, откровение¹⁷. Подтверждение этому мы находим и в Новом Завете: так, апостол Петр, говоря в 2 Пет 1:19-21 о пророческом слове, содержащемся в Священном Писании и изрекаемом святыми Божиими человеками, движимыми Духом Святым, имеет в виду не только одни так называемые пророческие писания, но все Священное Писание. Для него, как и для всей

¹⁶ См. мою статью: Господь, Муж брани // Православная мысль. — La pensée orthodoxe. Труды православного Богословского института в Париже. Вып. VII.

¹⁷ См. особенно Ис 1:1, 2:1 и т. д.

церкви, всякий священный писатель есть тот же пророк: дар боговдохновенности, по существу, есть тот же дар пророческий¹⁸.

Нельзя не отметить наконец и те трудности, которые встречается применение теории отца Лагранжа в области экзегетики. Теория эта не дает прежде всего никакого обоснования типологическому истолкованию Священного Писания и не говорит, откуда происходит типологический смысл. Совершенно неясно в свете учения отца Лагранжа о природе Священного Писания, провидели ли ветхозаветные авторы типологический смысл и утверждают ли они то, что вкладывают в их писания отцы Церкви и творцы наших канонов и стихир. Но, наряду с этим приходится отметить, что теория отца Лагранжа встречается трудности и в области применения принципа непогрешимости Священного Писания против

¹⁸ Этот взгляд мы находим и у Отцов Церкви и у церковных писателей. Интересно отметить, что блаженный Иероним, оспаривавший взгляд на перевод LXX как на перевод боговдохновенный, указывал, что авторы его были просто переводчиками, а совсем не пророками. См. Praefatio in Pentateuchum. T. XXVIII. Col. 150-159 и Apol. adv. lib. Rufini 24, 25. T. XVIII. Col. 448 и сл. Для блаженного Иеронима, следовательно, нет разницы между авторами книг Священного Писания и пророками.

истины. По учению отца Лагранжа никакое утверждение писателя не может погрешить против истины, так как писатель движим Богом. Мы знаем, конечно, что священные писатели часто прибегают к притчам, аллегориям и другим литературным приемам, благодаря которым утверждения их не совпадают с буквой их писаний; это обстоятельство всегда должно быть учтено экзегетом. Но как же можно объяснить, например, что священный автор, хотя и движимый Богом, мог высказать такое явно ошибочное утверждение, как включение зайца в категорию животных, жующих жвачку? (Лев 11:6, см. весь отрывок 11:1-7).

Теория Лагранжа представляется нам, таким образом, не только богословски неприемлемой, но и несостоятельной. Мы вынуждены поставить вопрос о характере знания, которое подает священному писателю дар боговдохновенности. И если мы припомним и то действие, которое имеет иногда Священное Писание на сердца верующих, то мы приходим к убеждению, что, вопреки всей концепции Лагранжа, главным следствием ниспослания священному писателю дара боговдохновенности отнюдь не является сообщение ему способности высказывать безошибочные суждения о

вещах, о которых он уже узнал, быть может, и самым естественным образом. Напротив, ссылка на Лев 11:6 со всею очевидностью показывает, что дар боговдохновенности не распространяется на все области человеческого знания, но ограничивается лишь областью знания Бога и Его действия в мире. К тому же он далеко не исчерпывается в своем воздействии на человека порождением одного лишь акта чистого интеллекта. Все это еще раз подтверждает, что дар боговдохновенности есть все то же Божественное откровение.

Это положение, твердо засвидетельствованное всем Преданием, и должно послужить исходным пунктом для выяснения православного восприятия факта боговдохновенности и православного взгляда на природу Священного Писания. Природа и проявление дара боговдохновенности должны определяться природой и проявлениями даров Божественного откровения вообще. Это нас вынуждает несколько остановиться на факте Божественного откровения в мире.

Прежде всего надлежит отметить то, что можно охарактеризовать как многочастность, многообразность откровения. В откровение входит не только сообщение Богом

человеку ведения о Себе, но вообще всякое вхождение Бога в мир, ибо все это одинаково составляет снисхождение в мир надмирного, трансцендентного Бога. Поэтому даже всякое воздействие Божие в порядке промысления и освящения может также быть приравнено к откровению. Но рядом с этим фактом бесконечного разнообразия форм откровения надо подчеркнуть, что последнее всегда представляется как двусторонний, богочеловеческий акт, ибо предполагает не только ниспослание Божественного дара, но и свободное принятие этого дара человеком. Благодатный дар никогда не насилует человека, но подается всегда лишь в ту меру, в какую человек бывает способен его принять и вместить, и всякий раз, когда возрастает у человека способность вмещать благодать, то повышается и мера, которой подается ему Святой Дух. Отцы указывают на этот факт, говоря, что дары Святого Духа подаются и принимаются по аналогии, κατὰ τὴν ἀναλογίαν. Таким образом откровение не только многообразно, оно и многостепенно. Вместе с тем оно всегда есть соборный акт. Хотя оно подается вначале одной какой-нибудь особо религиозно одаренной личности, пророку или Апостолу, оно тем не

менее всегда обращено ко всякой человеческой личности. Пророкам же и Апостолам оно дается как посредникам. Религиозная истина есть истина объективная. Она предназначена для всего человечества¹⁹. *Пойди и возвести сынам Израилевым* (см. Исх 3:14, 19:3 и так далее) — постоянно повелевал Моисею Бог; Спаситель же перед Вознесением послал Апостолов в мир со словами: *идите, научите все народы* (Мф 28:19). Но религиозный опыт посредника, пророка или Апостола должен быть не только пересказан прочим людям, но так же, как это имело место у самих посредников, ими вмещен и пережит. Этого требует объективный характер религиозной реальности, а также соборная природа человечества. Поэтому откровение, полученное посредниками, передается и вновь и вновь переживается в человечестве, обрастает созвучным, более совершенным религиозным опытом, в свете которого сообщенная Богом религиозная реальность непрестанно уясняется и углубляется. Откровение поэтому непрерывно осуществляется в человечестве и предстает как некая духовная реальность, как Священное

¹⁹ См. об этом в начальной главе книги: Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1918.

Предание, которое представляется таким образом не как ссылка на древность или на фактическую неизменяемость, а как непрекращающееся откровение в едином живом религиозном сознании соборного человечества. И если человечество вновь и вновь переживает и вмещает ниспосланное ему в какой-то момент своей истории откровение, то это происходит потому, что подаются ему Богом особые дары Святого Духа, под водительством Которого человечество, становящееся Церковью, возрастающим телом Христовым, осуществляет свое вхождение в богооткровенную действительность. Непосредственное знание Бога, которое имеет Церковь и о котором было упомянуто выше, возможно именно потому, что религиозный опыт соборен по своей природе, и потому, что существует Священное Предание, которое есть харизматическая память Церкви, в которой грани времени снимаются, так что и прошедшее, и настоящее предстоят как одно целое, как единое продолжающееся настоящее. Священное Предание, соборное сознание Церкви, непосредственное богопознание — все это отдельные аспекты одной и той же богочеловеческой реальности продолжающегося

откровения. Именно потому, что это откровение соборно, и потому, что для осуществления этой соборности необходимы особые дары Святого Духа, в порядке этих благодатных даров, способствующих благодатной передаче и углублению религиозного опыта, ниспосылается человеку и дар боговдохновенности.

В то время как приходится главным образом отмечать непознаваемость и потому неисследуемость и неизреченность прочих путей, по которым Дух Святой осуществляет Божественное откровение в мире, в отношении дара боговдохновенности оказывается возможным не только одно апофатическое, но также и катафатическое богословие. Это объясняется самым назначением этого дара. Действительно, дар этот способствует выражению откровения на человеческом языке, передаче его в человеческом слове. В нем слово человеческое становится вместилищем слова Божественного, обращенного к людям для того, чтобы дойти и до сознания, и до сердца людей, передать им религиозный опыт того свидетеля, который первым получил данное откровение. Слово человеческое благодаря ниспосланию этого дара не только запечатлевает боговдохновенную реальность

но и само становится духоносным. Этим именно объясняется почему ни Ветхозаветная, ни Новозаветная Церковь никогда не делали различия между боговдохновенным писателем и пророком: это же положение позволит нам определить и природу дара боговдохновенности... Поскольку боговдохновенность принадлежит к категории осуществляющегося Божественного откровения, постольку не приходится сомневаться, что Бог всегда посылает боговдохновенному писателю некое религиозное узрение. Он посылает его ему либо непосредственно (напр., через видения), либо через другие, может быть, даже и чисто человеческие способы осведомления (например, на основании чтения источников). Но всегда это будет не акт чистого интеллекта, как мы это видим в теории Лагранжа, но непосредственное опытное знание, воспринимаемое верою. Последнее есть ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (Евр 11:1), то есть особый орган духа, которым человек познает невидимый мир²⁰. Предметом этого узрения может быть

²⁰ В Синодальном переводе: *Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом*. См. там же о вере как об органе познания мира невидимого.

либо Сам открывающийся Бог, либо явление Божественной силы в мире, либо особо проявляющая себя воля Божия. Но всегда это получаемое священным автором знание будет относиться к области трансцендентного, то есть недоступного человеку, помимо особого акта откровения свыше. Но вместе с тем, подобно всякому восприятию, которое всегда уже содержит в себе некое истолкование своего предмета, чем и отличается от простого ощущения, религиозное узрение, подаваемое боговдохновенному писателю, непременно должно сопровождаться и проникновением в его смысл. В Священном Писании мы имеем примеры того, как пророки вопрошают о смысле узретьного ими и болезнуют до тех пор, пока Бог не дает им проникнуть в этот смысл и постигнуть значение откровения (см., напр. Дан 7:15; 8:15,18,27; 10:8-9; Рим 9:3-4,25-26, Откр 5:4). И так как Бог содействует ему в этом постижении религиозного смысла, боговдохновенный писатель постигает, конечно, истинное значение преподанного ему откровения. Но, в отличие от всякого другого посредника между Богом и человеком, священный автор является посредником как τὸ ἐξ ὁμήν 'по преимуществу', в том смысле, что он

передает свой опыт через то человеческое орудие, которое в основном и служит для передачи человеческих мыслей и переживаний, то есть через слово. Поэтому под водительством Божиим ему полагается не только проникнуть в истинный смысл преподанного откровения, но увидеть и те подходящие слова и выражения, при помощи которых может быть поведана нам наиболее адекватным образом на человеческом языке и сама богооткровенная реальность, и ставший доступным священному автору ее подлинный смысл. Дар боговдохновенности, таким образом, действительно, относится, как и думает Лагранж, ко всему процессу написания священной книги. Но он не ограничивается одной харизмой безошибочных суждений. Все *jugements de certitude*, даже *de certitude divine*²¹, которые усмотрел Лагранж, остаются операциями чистого интеллекта, то есть уже чисто вторичными действиями человеческого духа в процессе познания. Будучи откровением, дар боговдохновенности не может ограничиться операциями абстрагирующей мысли. Он есть

²¹ *Jugements de certitude* (франц.) ‘безошибочные суждения’, *de certitude divine* ‘с божественной безошибочностью’. — Ред.

озарение свыше, ниспосылаемое навстречу человеческому вдохновению, которое делает доступной человеку недоступную ему в его обычном состоянии Божественную реальность. Он предполагает богочеловеческий акт или богочеловеческий синергический процесс. С Божественной стороны он есть для пишущего свою книгу священного автора непрестанное откровение об откровении, а с человеческой — то, что психологическая наука относит к области восприятия и творческого воображения. Поэтому плод этого дара, то есть Священное Писание, не является системой отвлеченных понятий, но прежде всего — жизненным свидетельством.

Определение дара, ниспосланного священным авторам, как откровения об откровении, позволяет нам определить природу и характер этого свидетельства, а вместе с тем наметить и его пределы. По своему предмету свидетельство Священного Писания может быть исключительно религиозным, то есть относиться только к области, познание которой возможно лишь в порядке откровения свыше. Поэтому Священное Писание и свидетельствует о Боге и о Его отношениях к миру, то есть об истинах религиозных и метафизи-

ческих; но совсем не призвано к свидетельству об истинах научных, то есть о тех, которые доступны человеку на естественных путях познания. По природе своей Священное Писание есть свидетельство богочеловеческое: оно предполагает дар Святого Духа свыше и предельное напряжение всех способностей человеческого духа. Оно всецело Божественное и всецело человеческое, оно преподается Богом через человека и для человека и потому — через посредство человеческого слова. Отсюда следует, что, хотя Священное Писание часто характеризуется как слово Божие, однако никогда и нигде у православных Отцов и богословов мы не находим утверждения, как в католической догматике, что Бог является автором Священного Писания. Тем более не может оно войти в православные догматические определения как погрешающее против истины синергизма. Выражение “Слово Божие” надо понимать в смысле слова богочеловеческого, слова Божественного, выраженного через человеческое слово, что является одним из частных проявлений догмата IV Собора. Богочеловечность Священного Писания делает понятной адекватность его свидетельства, выраженного в терминах, наи-

более подходящих к той реальности, о которой священный автор призван поведать, чем и определяется вероучительный авторитет Писания. Но она же заставляет нас видеть в Священном Писании не абстрактную категорию откровения вообще и не откровение всей полноты Божественной реальности, которое просто неуместимо для человека, а откровение конкретное, относящееся в каждом отдельном пункте к определенному аспекту божественной реальности, заключающее в каждой своей книге, а может быть и главе, а иногда даже и в стихе вполне определенный message²² (по удачному выражению западного богословия) с вполне определенным содержанием; это однако, не препятствует тому, что по глубине своей этот message причастен вечности, и потому для полноты его жизненного выявления требуется также вечность. Но надо также иметь в виду и то, что, относясь к реальности, бесконечно превышающей человеческое сознание, свидетельство Священного Писания всегда является выраженным на языке образов и символов, а не на языке понятий. Вот почему язык откровения всегда лапидарен, образен, конкретен. Поэтому работа

²² Message (*франц.*, тжж. *англ.*) ‘сообщение, весть’. — *Ред.*

экзегетов-богословов над священным текстом отнюдь не может представляться как некое дедуктирующее мышление, но как постижение конкретного Божественного слова Откровения через его конкретную человеческую словесную оболочку. Но надо отметить и последний факт, связанный с боговдохновенным высказыванием священного автора: оно должно быть воспринято и пережито всею соборной Церковью. Являясь откровением об откровении и обладая поэтому свойством передавать религиозный опыт, свидетельство это предназначено для всей Церкви. Священное Писание есть книга, данная Церкви и через Церковь. Поэтому воспринимается оно может быть только из жизни в Церкви.

Последнее положение заставляет нас — для того, чтобы проверить, насколько намеченное нами православное объяснение природы боговдохновенности книг Священного Писания действительно отвечает восприятию этого догмата Православной Церковью, — сопоставить все вышеизложенное с некоторыми догматическими фактами, твердо засвидетельствованными церковной жизнью и обнаруживающими православный взгляд на откровение, содержащееся в Священном

Писании. Здесь прежде всего надо отметить, что намеченный нами взгляд на дар боговдохновенности как на составляющий один из видов откровения об откровении вполне отвечает свидетельству Православной Церкви о том, что все откровение, преподанное Церкви, далеко не запечатлено в Священном Писании во всей своей целокупности; в Писании только то, что Духу угодно было в нем запечатлеть. Более того, защищаемый нами взгляд объясняет связь, на которой так настаивает православное вероучение, существующую между Священным Преданием и Священным Писанием: последнее подтверждается и свидетельствуется первым и имеет в нем свое авторитетное истолкование. Эта истина станет нам понятной, если мы вспомним, что Писание есть письменное свидетельство о богооткровенных реальностях, содержащихся в Священном Предании, воспринимаемом как харизматическое сознание Церкви. Рядом с Писанием могут быть и другие письменные свидетельства об истинах Предания, своего рода его памятники, как, например, писания Отцов, определения соборов и т. д. Священное Писание является наиболее авторитетным из них благодаря

присущей ему наивысшей меры Духа. Но и Писание, и прочие памятники Предания всегда нуждаются в факте рецензии: Церковь узнает в них свою истину и высказывает свое суждение об их авторитетности. В отношении Священного Писания это положение подтверждается фактом истории канона: Церковь через Священное Предание включает те или иные книги в канон Священного Писания и свидетельствует, что книги эти действительно являются каноном, то есть мерилom истинного вероучения... Но можно идти и дальше: все вышеизложенное по поводу природы боговдохновенности объясняет и некоторые взгляды Православной Церкви на самый канон Священного Писания. Православию прежде всего чуждо учение о запечатленности канона: действительно, последним не исчерпывается все откровение, которое представляет непрекращающийся богочеловеческий процесс. Вся полнота предназначенного человеку откровения была сообщена Святым Духом, сошедшим в Пятидесятницу, но она будет восприниматься и раскрываться до скончания века. В порядке этого раскрытия возникли уже написанные и признанные Церковью книги Писания, но Дух может, если

Ему будет угодно, воздвигнуть и новых священных писателей, так же как он может воздвигнуть и новых Отцов Церкви. Наряду с этим Церковь знает факт существования неканонических ветхозаветных книг, которые она никогда не приравнивала к каноническим. Это объясняется конкретным характером откровения вообще и Священного Писания в частности. Не существует абстрактной категории откровения вообще, но есть лишь определенное богооткровенное слово с определенным содержанием, подаваемое через определенного автора и книгу. И так как Дух подает Себя от меры в меру, то возможна и различная степень духоносности и боговдохновенности, почему богословски допустим не только факт существования так называемых неканонических книг, но, также, с одной стороны, различие по полноте и силе откровения между ветхозаветными и новозаветными книгами, а с другой — факт различения книг по их относительной для нас важности, засвидетельствованной хотя бы их разным богослужебным употреблением. Этим объясняется почему, например, Есфирь, книга хотя и каноническая, не может быть приравниваема по важности к Псалтири... Но можно идти

еще дальше и показать, в свете намеченных выше принципов православного восприятия истины боговдохновенности Священного Писания, почему Православная Церковь всегда отказывалась канонизировать или объявить самостоятельной одну какую-нибудь из существующих версий боговдохновенного священного текста. До нас не дошел священный оригинал, написанный боговдохновенными писателями. До нас дошли только версии, то есть те истолкования, которые священные тексты получили в Священном Предании, как Ветхозаветной, так и Новозаветной Церкви. Эти истолкования могут более или менее приближаться к полноте смысла, содержащегося в оригинале, но, будучи уже толкованиями, они неизбежно односторонни и поэтому никак не могут заменить оригинал. Правда, Православная Церковь особо возлюбила греческий перевод ветхозаветных книг, известный под названием перевода LXX (семидесяти толковников): она считает его наиболее близким к своему пониманию ветхозаветного откровения, но никогда не утверждала, что он должен исключать употребление прочих версий священного текста. Честь провозгласить этот взгляд да-

на была в прошлом веке Русской Церкви, которая сделала перевод ветхозаветных книг для домашнего чтения не с текста LXX, а с еврейской масоретской Библии... И, наконец, последнее: изложенный нами взгляд на боговдохновенность как на откровение об откровении и как на духоносное свидетельство о передающемся религиозном опыте соответствует и тому употреблению, которое Священное Писание получает в Церкви. Писание не только толкуется экзегетами и богословами, но также читается во время богослужения. Богослужение, как это прекрасно показал покойный митрополит Антоний Храповицкий и вся его школа, есть не что иное, как молитвенное переживание истин откровения. Чтение Священного Писания, которое содержит передающийся религиозный опыт боговдохновенного автора, способствует такому молитвенному уяснению воспоминаемого Церковью события либо в его новозаветной полноте, либо в его ветхозаветном прообразе. И так как религиозный опыт древних веков и поколений вновь и вновь переживается и уясняется в свете созвучного, но более совершенного религиозного опыта поколений последующих, то делается совершенно понятным,

каким образом в Священном Предании вообще, а в литургическом богословии в частности снимается с Ветхого Завета лежащее на нем покрывало: не навязывая своего совершенного знания ветхозаветному человеку, пребывающему в подзаконной сени и гадании, Новозаветная Церковь узнает в свете новозаветной полноты в ветхозаветных писаниях те реальности, которыми она сама ныне обладает, но которые были только частично ведомы ветхозаветным авторам, только лишь прикасавшимся к последним. Мы приходим таким образом не только к обоснованности типологического метода, но и к сознанию его неизбежности и необходимости для всякого христианского экзегета или богослова.

Мы возвращаемся тем самым к тем методологическим вопросам, которые в настоящее время привлекают внимание исследователей Священного Писания и с перечисления которых мы начали наш очерк. К каким методологическим выводам приводят нас те принципы, которые мы наметили выше как определяющие православное понимание догмата о боговдохновенности Писания? Мы только что показали, что они помогают разрешить вопросы, связанные с фактом нали-

чия типологического смысла в Священном Писании. Но вместе с тем они снимают и две другие трудности, встающие перед современными экзегетами. Первая из них — это применение принципа истинности, или непогрешимости Священного Писания. Так как дар боговдохновенности составляет откровение об откровении, то свидетельство священного автора всегда является истинным в отношении истин религиозных; что же касается областей, не требующих для своего познания откровения свыше, то в отношении их священный автор остается человеком своей эпохи со всеми ее представлениями, которые могут быть даже и ошибочными. Поэтому вполне допустимо в боговдохновенном Писании утверждение, заключающее зайца в число животных, жующих жвачку (Лев 11:6). Правда, Церковь никогда официально не провозгласит, что это место погрешает против истины, ибо она не призвана изрекать подобного рода суд: критерий суда Церкви есть святость, а не научность. Но вместе с тем она никогда не объявит и догматом веры то, что утверждается в этом месте боговдохновенного Писания... Вторая трудность — это явно компилятивный характер некоторых священ-

ных книг, в частности Пятикнижия. Но так называемые источники суть не что иное, как записи, сделанные в разные эпохи разными лицами или школами: это записи предания, идущего от Моисея или от другого пророка, или боговдохновенного вождя, или учителя в Израиле, причем вполне допустимо, что эти записи могут быть, в свою очередь, боговдохновенными. Последняя редакция, или объединение всех записей в один компилятивный труд, — обычный прием и метод древней семитской историографии, не что иное, как засвидетельствование боговдохновенным автором или редактором тех аспектов богооткровенной истины, которые были выявлены в различные эпохи Священным Преданием²³. Поэтому экзегет призывается к тщательному исследованию богословия не только всей книги, но и отдельных ее источников.

Таким образом, экзегету предстоит прежде всего текстуальный и историко-критический анализ священного текста и тщательное установление буквального смысла, тем более необходимое, что откровение, которое Дух Святой подает через слово Писания, может быть

²³ См. «Господь, Муж брани».

постигнуто только через постижение во всей его конкретности того человеческого слова, в которое Духу было угодно Свое откровение облечь. Но вместе с тем, поскольку Священное Писание дано Церкви и постигается только через Церковь, толкователь обязан искать, как Церковь воспринимает каждое слово откровения, руководствоваться всем ее опытом в своем истолковании, и искать в букве Писания основание всей множественности смыслов, вкладываемых в него Церковью. Священное Писание предстоит нам как заключающее в себе множество отдельных планов — и человечески-исторических, и духовно-мистических; определение этих планов и уяснение законов перехода от истории и буквы к духовной реальности и составляет задачу, стоящую перед православным экзегетом.

А. ФОКИН

УЧЕНИЕ О БОГОДУХНОВЕННОСТИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ (I-V вв.)

1. МУЖИ АПОСТОЛЬСКИЕ И АПОЛОГЕТЫ

Убежденность в богодухновенности Священного Писания христианство унаследовало от ветхозаветной израильской религии. Когда Господь Иисус Христос и Апостолы цитируют Ветхий Завет, они рассматривают его как слово Божие. Представление о богодухновенности часто встречается в Новом Завете, но особенно ясно выражено в двух посланиях: *Все Писание богодухновенно (θεόπνευστος) и полезно для научения, для обличения, для исправле-*

В основе данной публикации — статья автора для Православной Энциклопедии. Текст публикуется по: “Альфа и Омега”. 2003. № 2(36). С. 45-64.

© А. Р. Фокин, 2006.

ния, для наставления в праведности (2 Тим 3:16), и Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым (ὕπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, 2 Пет 1:21).

Это представление полностью разделяли мужи Апостольские и апологеты. Все они полагали, что Священные Писания не суть плод только человеческой деятельности, но что они вдохновлены Богом. Так, апостол Варнава говорит, что в пророке говорит Сам Господь (Epist., 9.1b)¹. Святитель Климент Римский полагает, что пророки были служителями Божией благодати и говорили Духом Святым (διὰ πνεύματος ἁγίου, I Cor., 8.1)²; что Священные Писания истинны и даны Святым Духом (Там же, 45.2). Святитель Игнатий Антиохийский считает пророков людьми “божественнейшими” (οἱ θεϊότατοι προφῆται), которые были вдохновляемы благодатью Христовой (Ep. ad Magnes., 8.2)³. По мнению Тертуллиана, пророки говорили следуя не

¹ Послание апостола Варнавы (рус. пер.: Писания Мужей Апостольских. Рига, 1992 г.).

² Первое послание к Коринфянам (рус. пер.: Там же).

³ Послание к Магnezийцам (рус. пер.: Там же).

человеческому чувству, но Духу Божию (Adv. Marcionem, V.8)⁴. Святой Иустин говорит, что изречения пророков произошли не от самих вдохновленных людей, но от приводившего их в движение Божественного Слова (1 Apol., 36.1)⁵; что они “говорили Божественным Духом”, “были исполнены Святым Духом” (Dialogus, 7.1)⁶. Он считает, что Слово Божие есть единый Сочинитель (εἷς ὁ συγγραφεύς) всех Священных Писаний, от чьего бы лица они ни были написаны (1 Apol., 36.2). Священномученик Иринеи Лионский говорит, что Священные Писания совершенны, поскольку они изречены Словом Божиим и Духом Его (Adv. haeres., II.28.2)⁷; что Святой Дух говорил через Евангелистов (Там же, III.17.1) и т. п.

Несомненное доказательство богодухновенности Священного Писания раннехристианские Апологеты видели, во-первых, в совер-

⁴ Против Маркиона. Ср. *Псевдо-Иустин. Cohortatio ad gentiles*, 8 (Увещание к эллинам, рус. пер.: *Святой Иустин Философ и Мученик*. Творения. М., 1995).

⁵ Первая апология (рус. пер.: Там же). Ср. *Святитель Феофил Антиохийский. Ad Autolyc.*, II.10 (К Автолику, рус. пер.: Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988).

⁶ Диалог с Трифоном иудеем (рус. пер.: *Святой Иустин Философ и Мученик*. Творения).

⁷ Против ересей (рус. пер.: *Святитель Иринеи Лионский*. Творения. М., 1996).

шенной гармонии различных его книг. Так, святитель Феофил Антиохийский считал, что святые писатели Закона, Пророческих книг и Евангелий согласны друг с другом, поскольку “все они были движимы Духом и говорили единым Духом Божиим” (Ad Autolyc., III.12; ср. II.9; II.35)⁸. Вследствие этой гармонии, по мнению святого Иустина, никакое место Священного Писания не противоречит другому (Dialogus, 65.2). Во-вторых, другое доказательство богодухновенности апологеты видели в том, что в Священном Писании содержатся столь возвышенные и Божественные истины, что они не могли быть плодом только естественных человеческих умственных способностей, но были даром свыше (Псевдо-Иустин, Cohortatio ad gentiles, 8). В-третьих, эти возвышенные истины изложены в Священном Писании в простой, доступной и безыскусной манере, а составители его были люди преимущественно неученые, пастухи и простецы (святитель Феофил Антиохийский, Ad Autolyc., II.35, ср. II.12)⁹. Наконец, в-четвертых, еще одно веское доказательство богодухновенности Священ-

⁸ Псевдо-Иустин. Cohortatio ad gentiles, 8.

⁹ Ср. Псевдо-Иустин. Cohortatio ad gentiles, 8; Святой Иустин Мученик. Dialogus, 85.

ного Писания апологеты видели в исполнении пророчеств. Святой Иустин считал это доказательство “величайшим и истиннейшим” (1 Apol., 30); по его словам, “мы тверды во всем, чему научены от Него (Христа), ибо на деле сбывается то, чему Он заранее предсказал произойти; а это есть дело Божие, чтобы предсказывать, как Он, какое-либо событие, и чтобы оно произошло точно так, как предсказано” (1 Apol., 12; ср. 31; 52; *Dialogus*, 7)¹⁰. Хотя при характеристике Священного Писания как богодухновенного раннехристианские церковные писатели не используют библейский термин *θεόπνευστος*¹¹, тем не менее они пользуются аналогичными выражениями, такими как *πνευματικῶς* ‘духовно’, *αἱ γραφαὶ πνευματικαί* ‘духовные Писания’, *πνευματοφόροι* ‘движимые Духом’, *ἐμπνευσθῆναι* ‘вдохновляться’, *ἐπίπνοια* ‘вдохновение’ и др. В латинской

¹⁰ Ср. *Татиан*. *Oratio adv. Graecos*, 29 (Речь против эллинов, рус. пер.: Ранние Отцы Церкви. Антология); *Святитель Феофил Антиохийский*. *Ad Autolyc.*, II.9; *Тертуллиан*. *Apologet.*, 20 (Апология, рус. пер.: Отцы и Учители Церкви III в. Антология. Т. 1. М., 1996); *De pudicitia*, 21.

¹¹ Исключение составляет святитель Ипполит Римский, у которого этот термин встречается два раза (в отрывке *De universo* (О мире), 130-131 — по отношению к пророкам, и в *In Canticum canticorum* (Толкование на Песнь песней), V.3 — о Священном Писании в целом).

христианской литературе Тертуллиан первый ввел слово *inspiratus* ‘вдохновенный’ как латинский эквивалент греч. θεόπνευστος (*De cultu fem.*, 1.3)¹², и тех пор это слово стало специальным термином для всей последующей западной богословской традиции.

Что касается объема богодухновенности, то есть тех Священных книг, которые раннехристианскими церковными писателями признавались богодухновенными, то прежде всего это были книги Ветхого Завета. Цитаты из Ветхого Завета обычно предваряются у них специальными выражениями, указывающими на его Божественный авторитет, например, “как написано” (ὡς γέγραπται), “Писание(я) говорит(ят)” (λέγει ἡ γραφή), “священное Слово говорит” (φησὶν ὁ ἅγιος λόγος) и т. п. Особенно часто такие выражения встречаются у святителя Климента Римского¹³, апостола Варнавы¹⁴ и святого Иустина Мученика¹⁵, реже в Дидахе¹⁶, у святителя Игнатия Антиохийского¹⁷,

¹² Об женском убранстве (рус. пер.: *К. С. Ф. Тертуллиан. Избранные сочинения*. М., 1994).

¹³ См. I Cor., 4.1; 14.4; 17.3; 23.5; 34.6 и др.

¹⁴ См. Epist., 4.7b; 5.4a; 6.12a; 11a; 13.2a и др.

¹⁵ См. Dialogus, 23.4; 37.4; 56.12; 56.8; 65.2 и др.

¹⁶ См. 4.1 (рус. пер.: *Писания Мужей Апостольских*).

¹⁷ См. Ep. 1.5; 2.12.

в Пастыре Ерма¹⁸, еще реже у ранних апологетов, которые в своей полемике против язычников отдавали предпочтение рациональной аргументации. Со временем по отношению к Ветхому Завету становится общеупотребительным слово “Писание(я)” (ἡ γραφή / αἱ γραφαί). Часто с этим существительным соединяются соответствующие прилагательные, подчеркивающие его Божественное происхождение и достоинство, например: “Божественные Писания” (αἱ θείαι γραφαί)¹⁹, “святые Писания” (αἱ ἱεραὶ/ἀγίαί βιβλοι/γραφαί)²⁰, “книги Пророков”, “Писания Господни” (αἱ κυριακαὶ γραφαί)²¹, “изречения Божии” (τὰ θεοῦ λόγια)²² и др. Кроме того, апологеты считали богодухновенным не только еврейский оригиналь-

¹⁸ См. 7.4 (рус. пер.: Писания Мужей Апостольских).

¹⁹ См. *Святитель Инполит Римский*. De Christ. et antichr., 1 (О Христе и Антихристе, рус. пер.: Отцы и Учители Церкви III в. Антология. Т. 2. М., 1996).

²⁰ См. *Святитель Климент Римский*. I Cor. 43.1; 45.2; *Святитель Поликарп Смирнский*. Ad Philip., 12.1 (Послание к Филиппийцам, рус. пер.: Писания Мужей Апостольских); *Святитель Инполит Римский*. Contra Noetum (Против Ноэта), 9.

²¹ См. святитель Климент Римский в цитате у Евсевия Кесарийского, Hist. Eccl., IV.23.12 (Церковная история, рус. пер.: *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993).

²² *Святитель Инполит Римский*. De Christ. et antichr., 1.

ный текст Священного Писания, но и его греческий перевод LXX²³.

Поскольку канон Нового Завета складывался постепенно, указанные выше выражения применительно к тем или иным книгам Нового Завета употребляются мужами Апостольскими и апологетами гораздо реже и встречаются, например, в послании апостола Варнавы (4.14), святителя Климента Римского (2 Cor. 2.4), святителя Игнатия Антиохийского (Ep. ad Philadelph. 8.2)²⁴, святого Поликарпа (Ad Philip. 12.1), святого Иустина Мученика (Dialogus, 17.3; 49.5; 100.4 и др.). Последний называет Евангелия также “воспоминаниями Апостолов” (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, Dialogus, 100.4; 1 Apol., 66.3). Святой Поликарп приводит несколько цитат из Нового Завета и называет их “словами Господа” (τὰ λόγια τοῦ κυρίου, Ad Philip. 7.1-2; 2.3)²⁵. Святитель Феофил Антиохийский приводит свидетельства Евангелий наравне с Законом и

²³ См., например, *Святой Иустин Мученик*. I Apol., 31; Dialogus, 68; *Псевдо-Иустин*. Cohort. ad gentiles, 13; *Святитель Ириней Лионский*. Adv. Haeres., III.31.

²⁴ Послание к Филадельфийцам (рус. пер.: Писания Мучей Апостольских).

²⁵ Ср. с известным выражением Папия Иерапольского λόγια κυριακά (цитируется у Евсевия, Hist. Eccl., III.39.1).

Пророками (Ad Autol., III.12), и цитирует Послания апостола Павла как “слово Божие” (Там же, 3.14). Святитель Ириней Лионский идет еще дальше и использует для Евангелий и Апостольских посланий традиционный термин “Писания” (*scripturae*, Adv. haeres., 3.3). Наконец, у Тертуллиана встречается обобщающее название для книг Ветхого Завета и Нового Завета — “Писание обоих Заветов” (*instrumentum utriusque testamenti*, Adv. Praxeap, 20)²⁶.

Учение раннехристианских церковных писателей о характере акта богодухновения имеет определенные параллели с античными и эллинистическими представлениями о прорицаниях (“мантике”). Еще Платон считал, что прорицатель в момент вдохновения так охватывается высшей силой, что теряет сознание и не знает того, что говорит²⁷. В Александрийской иудео-эллинистической среде также было распространено представление о вдохновении как о своего рода одержимости. Так, Филон Александрийский считал, что про-

²⁶ Против Праксея (рус. пер.: Альфа и Омега. 2001. №2(28)).

²⁷ См., например, Апология Сократа, 22с; Ион, 533e-534d.

роки вообще не говорят ничего своего, но являются пересказчиками (или “истолкователями”, ἑρμηνεύς) того, что вкладывает в них Божественный Дух (De spēs. leg., 4.49)²⁸. По его словам, когда пророк воодушевляется, он оказывается в бессознательном состоянии (ἐν ἁγνοίᾳ), теряет рассудок, выходит из ума; в этот момент в него вселяется Божественный Дух, Который “приводит в движение весь его гололевой аппарат и производит звуки и тона для отчетливого выражения того, о чем тот пророчествует” (Там же, 4.49)²⁹. Отголоски этого представления можно найти и в христианской литературе II и последующих веков. Так, святой Ерм много говорит о пророческих видениях и прорицаниях, чрезвычайно распространенных в то время среди римских христиан. Он полагает, что настоящего пророка можно отличить от лжепророка на основании его высоконравственной и благочестивой жизни, поскольку тот, кто имеет Дух свыше, “кроток, спокоен, смиренен, воздерживается от всякого лукавства и суетной похоти века сего, считает себя недостойнее всех

²⁸ Об особенных законах.

²⁹ Ср. Quis rer. div. haer. (О том, кто наследует Божественное), 249-266 и др.

людей” (Pastor, 43.8), а кто возвышает себя, желает занять первое место, опрометчив, бесстыден, многословен, берет мзду за свое пророчество, у таких пророков “дух земной” (ἐπίγειον τὸ πνεῦμα, Там же, 43.12-13). Согласно святому Ерму, инициатива в пророчестве принадлежит Богу, поскольку Святой Дух говорит не тогда, когда человек хочет говорить, но “когда Бог захочет, чтобы он говорил” (Там же, 43.8-9). Описание того, как происходит пророчество в христианской общине, у святого Ерма имеет немало черт, сходных с эллинистическим представлением о прорицаниях, хотя у него нет прямых указаний на экстатический и бессознательный характер пророчества: “Когда человек, имеющий Божественный Дух, приходит в собрание праведных мужей, имеющих веру в Духа Божия, и собрание этих мужей возносит молитву к Богу, тогда принадлежащий ему ангел пророческого Духа исполняет этого человека, и он, исполнившись Святого Духа, говорит к народу, как хочет Господь” (Там же, 43.9-10). Подобно этому, апологет Афинагор утверждает, что ветхозаветные пророки изрекали свои пророчества в состоянии исступления (κατ’ ἐκστασιν, Legatio, 9.1)³⁰; что Божий Дух приво-

дил в движение уста пророков как музыкальные инструменты (ὡς ὄργανα, Там же, 7.3) и пользовался ими так же, как и музыкант — флейтой, когда он играет на ней (Там же, 9.1)³¹. Святой Иустин подчеркивает пассивную роль пророков в передаче Откровения, ибо они “приводились в действие (θεοφοροῦνται) никем иным, кроме Божественного Слова” (I Apol. 33.9). Святитель Феофил Антиохийский говорит, что Слово Божие передало учение о творении мира “посредством Моисея как посредством инструмента” (ὡς δι’ ὀργάνου, Ad Autolyc., II.10). Святитель Ипполит Римский, как и Афинагор, уподобляет пророков музыкальным инструментам (ὀργάνων δίκην), а Слово Божие — смычку (ὡς πλῆκτρον), который приводит их в движение, чтобы они возвещали все, что хотел Бог, (De Christ. et antichr., 2)³². Все эти высказывания апологетов, нередко встречающиеся и у последующих церковных писателей, носят явную образно-поэтическую окраску и объясняются их стремлением доказать языческой аудитории,

³⁰ Прошение о христианах (рус. пер.: Ранние Отцы Церкви. Антология).

³¹ Ср. Псевдо-Иустин. Cohort. ad gentiles, 8.

³² Ср. Псевдо-Иустин. Cohort. ad gentiles, 8.

ничего не знавшей о христианстве, неоспоримый Божественный авторитет христианского Писания. Кроме того, эти высказывания следует соотносить с другими, в которых те же апологеты недвусмысленно говорят о роли естественных способностей священных писателей в составлении Священных книг³³. Однако эллинистическое представление об экстатическом и бессознательном характере пророчества полностью разделяли монтанисты, лидеры которых — Монтан, Прискилла и Максимилла — пророчествовали именно в бессознательном состоянии. По свидетельству святителя Епифания Кипрского, Монтан также сравнивал человека с лирой (ὥς ἐὶ λύρα), а Святого Духа (Параклета) — с носящимся над ней смычком (ὥς ἐὶ πλῆκτρον), так что человек усыпляется, а Святой Дух бодрствует (Adv. haeres., 48.4)³⁴. Это учение монтанистов о “новом пророчестве” (nova prophetia) нашло себе ярого защитника в лице апологета Тертуллиана, который присоединился к их секте в поздний период своей жизни (ок. 213-220 гг.). По свидетельству блаженного Иеронима (De viris ill., 53)³⁵, Тертуллиан написал специаль-

³³ См. ниже.

³⁴ Панарий.

³⁵ О знаменитых мужах.

ный трактат “Об исступлении” (*De exstasi*), который не сохранился. Тертуллиан называет “исступление” (*exstasis*), “силой Святого Духа, производящей пророчество” (*De anima*, 11)³⁶, а “безумие” (*amentia*) — “духовной силой, на которой основано пророчество” (Там же, 21). По сути, он отождествляет эти два понятия, которые вместе означают для него то, что “когда человек находится в духе, и особенно когда он созерцает славу Божию или когда через него говорит Бог, он, осененный Божественной силой, теряет сознание” (*excidat sensu*, *Adv. Marcionem*, IV.22; ср. V.8).

В целом Церковь не приняла этого представления о бессознательном и экстатическом характере вдохновения. Эллинистические представления о прорицаниях подверглись критике со стороны Татиана (*Oratio adv. Graec.*, 19.3), святителя Феофила (*Ad Autolyc.*, II.8), Афинагора (*Legatio*, 27), Минуция Феликса (*Octavius*, 26-27)³⁷, Тертуллиана (*Apolog.*, 22) и др. Такая же негативная реакция у церковных писателей была и на монтанистическое учение о новом пророчестве. По мнению святителя Епифания Кипрского, уже

³⁶ О душе.

³⁷ Октавий (рус. пер.: Ранние Отцы Церкви. Антология).

сам экстатический и бессознательный характер монтанистических пророчеств ясно указывает на то, что они не были вдохновлены Святым Духом (Adv. haeres., 48.4 и далее)³⁸. Евсевий Кесарийский приводит слова одного неизвестного церковного писателя, составившего сочинение против Монтана, где он говорил, что лжепророк находится в “мнимом исступлении” (ἐν παρεκτάσει), за которым следует дерзость и бесстрашие; что он начинает с произвольного бреда, который превращается в невольное безумие (μανία ψυχῆς); однако нет ни одного ветхозаветного или новозаветного пророка, который исполнялся бы Духа Божия таким образом (Hist. Eccl., V.17.2-3). Евсевий также упоминает, что апологет Мильтиад написал специальное сочинение против монтанистов под названием “О том, что пророк не должен говорить в исступлении” (περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκτάσει λαλεῖν, Там же, 17.1)³⁹. Хотя отдельные апологеты и последующие церковные писатели уподобляли священных

³⁸ Ср. Ориген. Contra Celsum (Против Цельса), VII.3 и далее.

³⁹ Блаженный Иероним также упоминает о епископе Аполлонии, жившем при Коммодe и Севере и написавшем большой трактат против монтанизма (см. De viris illustribus, 40).

писателей музыкальным инструментам, они не ограничивали их роль пассивной и безотчетной передачей того, что тем было открыто Святым Духом. Так, уже апостол Варнава утверждал, что пророки говорили в силу данной им от Бога особой благодати (Epist., 5.6a)⁴⁰ и приписывал им ясное сознание откровенных истин, ибо, по его словам, “сам Давид пророчествует, боясь и сознавая (φοβούμενος καὶ συνίων) заблуждение грешников” (Там же, 12.10). Святитель Поликарп Смирнский приписывает апостолу Павлу, написавшему послание к Филиппийцам, особую премудрость, которой не может достичь никто другой (Ad Philip., 3.2). Некоторые авторы совершенно определенно говорят об участии естественных способностей святых писателей в составлении священных книг. Так, по свидетельству Евсевия Кесарийского, Папий Иерапольский, ученик апостола Иоанна, полагал, что евангелист Марк был “истолкователем (переводчиком, ἑρμηνευτής) апостола Петра, и с точностью записал то, что запомнил” (Hist. Eccl., III.39.15). В то же время сам Папий приписывает апостолу Марку безошибоч-

⁴⁰ Ср. Epist. ad Diognetum (Послание к Диогнету, рус. пер.: Ранние Отцы Церкви. Антология), 11.6.

ность, непогрешимость в составлении своего Евангелия, что было бы немыслимо, если бы это было плодом одних только человеческих сил: “Марк нисколько не ошибся, описав некоторые события так, как он их вспоминал, ведь он заботился только о том, чтобы ничего не пропустить или не переиначить то, что услышал” от апостола Петра (Там же, 39.15). Подобным образом и святой Иустин называет Евангелия “воспоминаниями Апостолов”. По его мнению, пророки хорошо сознавали открываемую им истину, о которой рассказали людям (Dialogus 7.1). Кроме того, святой Иустин не исключает наличия у пророков в момент вдохновения и человеческих чувств, в частности, чувства удивления (Там же, 118.4). Святитель Феофил Антиохийский говорит, что пророки, то есть Божии люди, движимые Святым Духом, были вдохновлены, умудрены (σοφισθέντες) и научены Самим Богом (θεοδίδακτοι, Ad Autolyc., II.9). Святитель Ипполит Римский также считает, что пророки сначала были “верно умудрены (ἐσοφίζοντο ὀρθῶς) Словом [Божием], затем хорошо научены (προεδιδάσκοντο καλῶς) будущему посредством видений, и когда их посылали, они говорили то, что только им одним было открыто Богом” (De Christ. et antichr., 2).

По вопросу о субъекте богодухновенности, то есть о том, действие какого из Лиц Святой Троицы было причиной богодухновенности Священного Писания, мужи Апостольские и апологеты по отдельности указывают на действие Бога Отца (или просто Бога)⁴¹, Слова Божия⁴² и особенно Святого Духа⁴³.

2. АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА И КРУГ ЕЕ ВЛИЯНИЯ

Дальнейшее развитие учения о богодухновенности Священного Писания мы находим у богословов александрийской школы II–III вв. — Климента и Оригена. Если у первого нет еще систематического исследования этого вопроса, то Ориген посвящает ему IV книгу своего главного труда *Περὶ ἀρχῶν* (“О началах”)⁴⁴, которая так и называется *Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς* (“О богодухновенности Божественного Писания”). Факт богодух-

⁴¹ См. *Святой Иустин Мученик*. *Dialogus*, 16; *Святитель Феофил Антиохийский*. *Ad Autolyc.*, II.9 и др.

⁴² См. *Святой Иустин Мученик*. 1 *Apol.* 33; 36; *Святитель Феофил Антиохийский*. *Ad Autolyc.*, II.10; *Святитель Ириней Лионский*. *Adv. Haeres.*, II.28.2 и др.

⁴³ См. *Святой Иустин Мученик*. *Dialogus*, 7; 25; 34 и др.

⁴⁴ Далее — *De princ.* (рус. пер.: *Ориген. О началах*. Самара, 1993).

новенности утверждается александрийцами в самих названиях священных Книг — ἡ γραφή, τὰ γράμματα (“Писание”, Ориген, De princ., I.2; I.5; IV.1), θείαι γραφαί, θεία γράμματα (“Божественные Писания”, Климент, Strom., II.2⁴⁵; Ориген, De princ., IV.1), ἁγίαи γραφαί (“святые Писания”, Ориген, Epist. Ad African., 4)⁴⁶, λόγοι/λόγος τοῦ θεοῦ (“слова/слово Божие”, Ориген, De princ., IV.6) и др. Кроме того, для описания богодухновенности александрийцы часто используют такие выражения, как θεόπνευστος/ἐμπνευστος (“богодухновенный”, Там же, IV.1-8), τὸ ἐνθεον или ἡ θειότης τῆς γραφῆς (“божественность Писания”, Там же, IV.6-7), ἐπίπνοια (“вдохновение”, Там же, IV.9; Select. In Psalm.⁴⁷ I.4, PG 12, 1080-81) и др. К доказательствам богодухновенности Священного Писания, приводимым апологетами, они добавляют факт необыкновенно быстрого и широкого распространения христианства по всему миру и его влияние на людей, что было бы немыслимо, если бы христианское Писание не имело Божественного происхождения (Ориген, De princ., IV.1-6).

⁴⁵ Строматы (рус. пер.: Отцы и Учители Церкви III в. Антология. Т. 1).

⁴⁶ Послание к Юлию Африкану.

⁴⁷ Избранное из Толкований на Псалмы. Авторство этого толкования спорно.

Кроме того, они указывают на опытное, субъективное ощущение “следа Божественного вдохновения” (ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ) при чтении Священных Писаний (Ориген, *De princ.*, IV.6); это “поистине священнотворящие и боготворящие Писания” (τὰ ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα, Климент, *Cohortatio*, 9.87)⁴⁸. Имея Божественный авторитет, сами “Божественные Писания” являются твердым критерием истины и неоспоримым доказательством (ἀπόδειξις ἀναντίρρητος, Климент, *Strom.*, II.2). По мнению александрийцев, богодухновенность простирается на все Писание (*De princ.*, IV.7), то есть на весь Ветхий и Новый Завет⁴⁹. Более того, все Священное Писание даже в малейших частях несет печать богодухновенности. Сам выбор слов находился под влиянием Духа Божия (Ориген, *In Gen.*, *Hom.*⁵⁰ XV.1, PG 12, 240). Божественная премудрость распространяется даже на отдельные буквы (μέχρι τοῦ τυχόντος

⁴⁸ Протрептик.

⁴⁹ См. Климент. *Strom.* IV.11; Ориген. *Select. In Psalm.*, PG 12, 1084; *In Jerem. Hom.* (Гомилии на пророка Иеремию) XIX.3, PG 13, 501; *Com. Matth.* (Комментарий на Евангелие от Матфея) II, PG 13, 832; *In Luc.*, *Hom.* (Гомилии на Евангелие от Луки) I,1, PG 13, 1801; также в цитате у Евсевия Кесарийского, *Hist. Eccl.*, VI.25.

⁵⁰ Гомилии на Бытие.

γράμματος), так что ни одна йота, ни одна черта из Священного Писания не пройдут без исполнения (Ориген, *Select. In Psalm. I.4*, PG 12, 1080-81; Климент, *Cohortatio*, IX.82). В каждой букве (ἐκάστῳ γράμματι) Священного Писания присутствуют следы Божией Премудрости; все Священное Писание исполнено Ею⁵¹. Богодухновенные Писания составлены “из священных букв и слогов” (ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν τῶν ἱερῶν, Климент, *Cohortatio*, IX.87). Эти утверждения, по-видимому, соответствуют вербальному пониманию богодухновенности у александрийцев. Однако при этом следует учитывать тот факт, что александрийцы, как и большинство святых Отцов, в своих толкованиях используют практически только греческий перевод LXX, а не еврейский оригинал, который был известен по крайней мере Оригену; и мы не встречаем у них точных указаний на богодухновенность самого перевода LXX, как, например, у святого Иустина и Иринея⁵².

⁵¹ См. *Ориген. Select. In Psalm.* Там же; *In Jerem. Nom.* 21.2; 39, PG 13, 512; *In Numer. Nom.* (Томилии на Числа), 27.1, PG 12, 732; *Com. in Joan.* (Комментарий на Евангелие от Иоанна), 13.46, PG 14, 481.

⁵² См. выше.

Александрийцы различают особое действие трех Лиц Святой Троицы в акте богодухновения. По их учению, Бог Отец как Первоисточник всякой истины справедливо может быть назван Автором Священного Писания. Он есть Бог Ветхого и Нового Завета (Ориген, *De princ.*, I.3). При этом Бог Отец открывал людям Божественные истины посредством Своей Премудрости (Σοφία) — Своего Слова (Λόγος, см. *Com. in Joan.*, I.7; *Contra Celsum*, III.35⁵³; VI.60). Именно Слово Божие являлось патриархам и пророкам (Климент, *Strom.* I.17;26; III.6; *Cohortatio*, I.8; Ориген, *Com. in Joan.*, I.34; II.1; VI.21; *De princ.* I.1). Особенно же ясно Слово Божие воздействовало на людей во время Своего телесного пришествия (Климент, *Strom.* II.4;19;20; Ориген, *De princ.*, VI.2;5;6). И после Своего вознесения на небеса Христос говорил в Своих Апостолах (*De princ.*, I.1). Все Священные Писания — это своего рода жилище обитающего в них Слова Божия (*Epist. ad Greg. Thaum.*, 3)⁵⁴. Однако освящающий и обоживающий характер

⁵³ Против Цельса (рус. пер. кн. I-IV см.: Против Цельса. Апология христианства. Сочинение Оригена, учителя Александрийского. М., 1996).

⁵⁴ Послание к Григорию Чудотворцу.

Божественного Откровения усваивается людьми только с помощью Святого Духа (De princ., I.3.1). Поэтому Ориген говорит, что “Святые Книги написаны Божественным Духом” (Contra Celsum, V.60; ср. De princ., I.8), “вдохновлены Святым Духом” (De princ., I.3) и суть “слова Святого Духа” (λόγια ἁγίου Πνεύματος, De princ., IV.25; In Numer. Hom. XXVI.3). Взаимное соотношение Трех Божественных Ипостасей в акте богодухновения Ориген прекрасно выразил следующим образом: “Священные книги не суть человеческие писания, но вдохновлены Святым Духом (ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος), по воле Отца всяческих (βουλῇματι τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων), через Иисуса Христа (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) написаны и переданы нам” (De princ., IV.9). Для передачи Божественного Откровения нужны были также особые, святые люди, ибо только на них распространяется действие Святого Духа (De princ., I.3.5). Александрийцы полагают, что святые писатели, пророки, от полноты Христовой имели особый дар (τὴν δωρεάν) пророчества (Com. in Joan., VI.3.15). Они всегда были движимы Божественным Духом (Contra Celsum, VII.51), или исполнены Святого Духа (De princ., I.1; In Luc. Hom. I). Хотя у александрийцев, особенно у

Климента, нередко можно встретить сравнение святых писателей с музыкальными инструментами или орудиями⁵⁵, тем не менее, они решительно отвергают эллинистическое и монтанистическое представление о бессознательном и экстатическом характере пророчества (см. *Contra Celsum*, VII.3-4). По мнению александрийцев, природа акта богодухновенности сводится к следующим моментам. Прежде всего, Святой Дух сообщал святым писателям необходимые идеи, научал и “просвещал” их (φωτίζων, Климент, *Strom.*, II.15)⁵⁶. Святые писатели исполнялись премудрости (*In Jerem. Hom.*, 21.2), озарялись (ἐλλαμπόμενοι) Божественным Духом настолько, насколько это было для них полезно (*Contra Celsum*, VII.4). Благодаря “прикосновению” (ἅφῃς) к их душам Святого Духа, они становились более проникательны умом (διωρατικώτεροι τὸν νοῦν) и светлы душой (τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι), то есть имели ясное сознание и понимание открываемых им истин (Там же VII.4). В акте богодух-

⁵⁵ См. *Климент*. *Cohortatio*, I.5; *Paedagog.*, II.4 (Педагог, рус. пер.: *Климент Александрийский*. Педагог. М., 1996); III.53; *Strom.*, VI.18; *Ориген*. *Contra Celsum*, II.9; *Com. Matth.* II, PG 13, 832.

⁵⁶ Ср. *Ориген*. *De princ.*, IV.14;5; *In Luc. Hom.* XXIII; *Contra Celsum* I.44; II.2.

новения происходило усовершенствование человека, возвышение его природы к восприятию сверхъестественного через своего рода “божественное чувство” (ἡ θεία αἴσθησις, θειοτέρα αἴσθησις, Contra Celsum, I.48; VII.34). В момент вдохновения святые писатели были в полном сознании и не испытывали никакого умопомешательства или умопомрачения (nullam obturbationem vel alienationem mentis, Ориген, De princ., III.4; ср. In Ezech., VI.1⁵⁷; Contra Celsum III.4). После того, как откровение было получено, Святой Дух побуждал волю святых писателей к сообщению этих идей другим (De princ., IV.27). При этом святые писатели пользовались и естественными человеческими способностями, в частности, памятью (Ориген, Com. in Joan., VI.18;34; De princ., III.3, PG 11, 318; Com. in Matth., XVI.12). Поэтому иногда написание священных книг понимается александрийцами как “сотрудничество” Святого Духа и человека (συνεργούμενος τοῦ ἁγίου πνεύματος, Ориген, Com. In Matth., XVI.12). Действие Святого Духа не подавляло природной свободы (arbitrii iudicium liberum) святых писателей (Ориген, De princ., III.4); они по своему собственному расположению принимали

⁵⁷ Гомилии на пророка Иезекииля.

волю Божию к этому служению (Климент, Strom., VI.17) и были полностью свободны в сообщении людям открываемых им истин (Ориген, In Ezech., VI.1). Вместе с тем александрийцы особенно настаивают на том, что святые писатели были застрахованы от каких бы то ни было ошибок (μηδενὸς σφαλλομένου... μηδὲ ψευδομένου, Ориген, Com. in Joann. VI.34).

Большинство последующих греческих церковных писателей и богословов испытали сильное влияние александрийцев в учении о богодухновенности Священного Писания. Сам факт богодухновенности общепризнан. На Втором Вселенском соборе 381 г. было определено, что именно Святой Дух “говорил через пророков” (τὸ λαλῆσαι διὰ τῶν προφητῶν). Термины продолжают использоваться разные, но все чаще начинает употребляться классический термин θεόπνευστος⁵⁸. Объясне-

⁵⁸ См., например, *Евсевий Кесарийский*. Hist. Eccl., III.4.7; *Святитель Афанасий Великий*. De incarn., 33 (О вочеловечении Бога Слова, рус. пер.: *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. 1. М., 1994); Epist. Festal. 39 (Праздничные послания, Там же, Т. 3); *Святитель Василий Великий*. Regulae morales, 26 (Нравственные правила, рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Т. 2. СПб., 1911); *Святитель Григорий Нисский*. Contra Eunomium (Против Евномия), III.5.8.

ние факта богодухновенности мы находим, например, у святителя Григория Нисского, который наиболее полно усвоил оригеновское наследие: Писание “богодухновенно” (θεόπνευστος), поскольку оно есть “Писание Святого Духа” (Contra Eunomium, III.5.8); все, что в нем сказано, — это “слова Святого Духа” (τοῦ πνεύματος εἰσι τοῦ ἁγίου φωναί, Там же, III.5.13); “богоносные святые [писатели] были вдохновляемы (ἐμπνέονται) силой Святого Духа, и все Писание называется богодухновенным, поскольку оно есть учение Божественного вдохновения” (τῆς θείας ἐμπνεύσεως διδασκαλία, Там же, III.5.15). Далее было подтверждено мнение александрийцев, что богодухновенность распространяется на все Священное Писание вплоть до букв. Так, святитель Григорий Богослов считал, что “точная забота Духа распространяется “вплоть до отдельной черты и буквы” Священного Писания (μέχρι τῆς τυχούσης κεραίας καὶ γραμμῆς, Oratio II.105)⁵⁹. Святитель Василий Великий также считал, что “в богодухновенных глаголах нет ничего бесполезного вплоть до слогов” (τοῦ μηδὲ μέχρι συλλαβῆς ἄργόν τι

⁵⁹ Слово II (рус. пер.: *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994*).

εἶναι, In Нехаеμερον VI.11)⁶⁰. Вместе с тем богословы IV-V вв. выступали против монтанистического представления о экстатически-бессознательном характере богодухновенности (см., например, святитель Афанасий Великий, Contra Arianos III.37)⁶¹. Святитель Кирилл Александрийский отмечал важность личного вклада святых писателей в составление священных книг (In Joann.⁶², I.10;18, PG 73, 148;176). Однако хотя все греческие церковные писатели и богословы признавали факт богодухновенности, в большинстве своем они не вдавались в детальное исследование вопроса о ее характере или степени воздействия на святых писателей. С другой стороны, в IV в. было четко определено число богодухновенных Писаний. Так, святитель Афанасий Великий в качестве “богодухновенного Писания”, которое состоит из “принятых в канон (τὰ κανονιζόμενα), переданных и удостоверенных Божественных книг”, перечисляет 22 книги Ветхого Завета (без книг

⁶⁰ Беседы на Шестоднев (рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Т. 1. СПб., 1911).

⁶¹ Против ариан (рус. пер.: *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. 2. М., 1994).

⁶² Комментарий на Евангелие от Иоанна.

Премудрости, Есфири, Руфи и Товита) и все 27 книг Нового Завета (Epist. Festal., 39). Святитель Кирилл Иерусалимский, подобно апологетам, признавал богодухновенность не только за оригинальным текстом Священного Писания, но и за переводом LXX (Catecheses, IV.34)⁶³, а некоторые — даже за трудами Отцов и учителей Церкви (см., например, святитель Григорий Чудотворец, In Origenem Oratio Panegyrica 15)⁶⁴, а также за соборными определениями (см. святитель Кирилл Александрийский, Epist. 1, PG 77, 16; преподобный Исидор Пелусиот, Epist. 4.99, PG 78, 1166).

3. АНТИОХИЙСКАЯ ШКОЛА

Заметный прогресс в изучении богодухновенности наблюдается в антиохийской экзегетической школе IV-V вв., хотя и здесь не возникло подробного систематического учения по этому вопросу. Так, Феодор Мопсуестский, наряду с признанием того, что все Священное Писание, как Ветхого, так и Нового Завета, вдохновлено одним и тем же Святым Духом (In Nahum, I.1)⁶⁵, полагал, что воздействие

⁶³ Огласительные Слова.

⁶⁴ Похвальное слово Оригену.

⁶⁵ Толкование на пророка Наума.

Святого Духа на святых писателей было различным. Например, особенный дар, данный пророкам, отличается от дара премудрости, которым обладал Соломон (In Job, PG 66, 697)⁶⁶. Исследуя характер пророческого вдохновения, Феодор пришел к выводу, что пророчество было связано с экстатическим состоянием, которое отвлекало внимание пророка от окружавшей его обстановки и обращало к страшным и таинственным видениям, которых его удостаивал Святой Дух (In Nahum, I.1; In Osee⁶⁷, 3.1, PG 66, 143; In Abdiam⁶⁸, 1, PG 66, 307). Таким образом, первое впечатление, которое получал пророк, было зрительным, а затем его слуху передавалось словесное сообщение. Святитель Иоанн Златоуст, самый известный представитель антиохийской школы, считал Священное Писание богодухновенным, поскольку его послал людям Сам Бог (In Genesim, Homilia 2.2, PG 53, 28)⁶⁹; в нем говорили пророки, вдохновленные Божественным Духом (In Psalmos 4.11, PG 55, 57)⁷⁰; их

⁶⁶ Толкование на книгу Иова.

⁶⁷ Толкование на пророка Осию.

⁶⁸ Толкование на пророка Авдия.

⁶⁹ Беседы на книгу Бытия (рус. пер.: Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского избранные творения. М., 1993).

уста были устами Самого Бога (τοῦ Θεοῦ ἐστὶ στόμα, In illud, Vidi dominum, Hom. 2.2, PG 56, 110)⁷¹. Подобно александрийцам, святитель Иоанн Златоуст говорит, что в Священном Писании нет ни одной незначительной и лишней буквы или черты (In illud, Salutate Priscillam et Aquilam, Hom. I.1, PG 51, 187)⁷²; даже длинные списки имен и хронологические сведения в Священном Писании имеют глубокое значение (Там же; ср. In illud, Vidi dominum, Hom. 2.2, PG 56, 110). Иногда у святителя Иоанна встречается древнее сравнение святых писателей с музыкальными инструментами (τινα λύραν εὐάρμοστον καὶ λιθοκόλλητον), на которых играл Святой Дух (In Joann. Hom. I.1⁷³; ср. De Laz. conc.⁷⁴, 6.9). Однако он делает четкое различие между истинными и ложными пророками: если первые находились под влиянием демонических сил, в результате чего они теряли рассудок и становились подобными бездушной флейте, то

⁷⁰ Беседы на Псалмы.

⁷¹ Беседы на Ис 6:1 “Видел я Господа...”.

⁷² Беседа на слова: Приветствуйте Прискиллу и Акилу.

⁷³ Беседы на Евангелие от Иоанна (рус. пер.: Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого... избранные творения).

⁷⁴ О Лазаре.

истинные пророки, вдохновляемые Святым Духом, сердцем понимали то, о чем они пророчествовали (In Psalmos 44.1, PG 55, 183 и далее). Кроме того, святитель Иоанн не отрицает и участия умственных способностей святых писателей в составлении священных книг (см. In Genesim, Hom. 7.4; 12.1; 20.4). Подобные мнения о богодухновенности можно встретить и у позднейших греческих и сирийских церковных писателей. Так, преподобный Иоанн Дамаскин посвящает Священному Писанию (Περὶ γραφῆς) 90 главу “Точного изложения православной веры”, где указывает, что все Писание богодухновенно и полезно; в нем содержится неисчерпаемая благодать; хотя оно возвещает о всей Святой Троице, но особое действие вдохновения принадлежит в нем Святому Духу, посредством Которого говорили закон, пророки, Евангелисты, Апостолы, пастыри и учителя. Кроме того, он перечисляет канонические книги Ветхого (22) и Нового Завета (27) (Там же). Преподобный Иоанн также повторяет сказанное предшествующей традицией о различии между истинными и ложными пророками: во-первых, истинные пророки были просвещаемы (φωτισόμενοι) Святым Духом и преподавали на-

ставления “чинно” (τάξει διδάσκειν), а ложные — были одержимы другим духом, бесновались и теряли ясность сознания (καὶ μαιώμενον, καὶ σκοτούμενον); во-вторых, истинные пророки называли Господом Иисуса, а ложные не только этого не делали, но и, наоборот, проклинали Его (In 1 Cor. 12.2-3, PG 95, 664)⁷⁵.

4. ЛАТИНСКИЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ

Со времени Тертуллиана вплоть до святителя Амвросия Медиоланского у западных Отцов и учителей Церкви не наблюдается сколько-нибудь значительного прогресса в учении о богодухновенности. Учение святителя Амвросия, с одной стороны, восходит к александрийской традиции (Оригену и даже Филону), а с другой стороны, имеет специфически западные особенности. Согласно святителю Амвросию, “все Божественное Писание дышит благодатью Божией” (Dei gratiam spiret, Enarr. in Ps 1.4)⁷⁶, хотя разные его книги могут иметь различную степень важности (богодухновенности). Все Писание называется “бого-

⁷⁵ Толкование на Первое послание к Коринфянам. Авторство этого толкования спорно.

⁷⁶ Беседы на Псалмы.

духновенным” (θεόπνευστος) потому, что “Бог вдохновил то, что сказал Дух” (De Spiritu Sancto, III.16.112)⁷⁷. Первичным автором (auctor, греч. αὐτορ) Священного Писания святитель Амвросий считает Слово Божие (Deus Verbum ‘Бог Слово’, Там же, 8.10), но чаще — Святого Духа. Поэтому он говорит, что святые писатели “писали не по [человеческому] искусству, но по благодати (secundum gratiam), которая превосходит всякое искусство; ведь они написали то, что Дух давал им сказать” (Epist. 8.1, ср. Мф 10:20). Подобно апологетам, святитель Амвросий нередко уподобляет пророков “инструменту Божественного гласа” (divinae vocis organum), поскольку они “телесными устами выражали небесное пророчество” (Hexaemeron, VI.67⁷⁸; ср. VI.69; Epist. 58.13). О пророческом вдохновении он говорит как о состоянии внезапно наступающем, экстатическом и близком к умопомешательству: “Когда благодать Божия находит на пророческий ум, она врывается внезапно”, “когда Святой Дух налегал и нисходил (incubuisse et cecidisse) на пророков, они приходили в исступление (excessum), смущались, устрашались, и

⁷⁷ О Святом Духе.

⁷⁸ Шестоднев.

охватывались некоей тьмой неведения и неразумности” (De Abraham, II.61)⁷⁹. Однако о Евангелистах святитель Амвросий говорит, что Святой Дух лишь управлял их деятельностью (*divino Spiritu ministrante*), так что они полностью завершили свои писания без какого бы то ни было напряжения своих сил (Exr. Luc., prol. 3)⁸⁰. Кроме того, святитель Амвросий ясно указывает на участие умственных способностей святых писателей (в частности, Евангелистов) в составлении священных книг; они не были чужды “тройной премудрости” (нравственной, физической и логической), и каждый в своей книге, как правило, отражал какой-то один из ее аспектов (Exr. Luc., prol. 2-3; Exr. Ps. 36.1).

Значительного развития учение о богодухновенности на Западе достигло у блаженного Иеронима, который впервые обратил внимание на древнееврейский оригинал Ветхого Завета и подверг сомнению богодухновенность греческого перевода LXX. Прежде всего Иероним основывается на том, что все Священные Писания представляют собой одну Книгу, поскольку все они написаны единым

⁷⁹ Об Аврааме.

⁸⁰ Толкование на Евангелие от Луки, пролог.

Святым Духом (In Isaiam IX.29.12, PL 24, 332)⁸¹. Апостолы в своих писаниях учили не сами, но в них учил Бог (In epistolam ad Galatas, 1:12, PL 26, 322)⁸². Без Святого Духа Евангелие было бы только человеческим произведением (Там же, 1:12). Пророки настолько тесно были соединены с Богом, что говорили “от лица Бога” (ex persona Dei, Там же, 1:19, PL 26, 345), и даже “от лица Христа” (ex Christi persona, In epistolam ad Ephesios, 4:1, PL 26, 493)⁸³. Нередко у Иеронима встречаются выражения, которые с первого взгляда могут натолкнуть на мысль о вербальном характере богодухновенности. Так, он говорит: “Никто не сомневается, что Закон написан под диктовку Святого Духа” (Spiritu sancto dictante, In Zachariam, lib. I, PL 25, 1442)⁸⁴. Согласно Иерониму, в Божественных Писаниях “даже отдельные слова, слоги, черты, точки наполнены смыслом” (In epistolam ad Ephesios 3:6, PL 26, 481)⁸⁵; все установления

⁸¹ Толкование на пророка Исайю.

⁸² Толкование на Послание к Галатам.

⁸³ Толкование на Послание к Ефессянам.

⁸⁴ Толкование на пророка Захарию. В другом месте Иероним говорит, что Святой Дух диктовал (dictavit) через апостола Павла (per Apostolum) содержание Послания к Римлянам (Epist. 120.10), однако здесь слово dictare скорее имеет значение “повторять” или “наставлять”.

и законы книги Левит и все слова книги Откровения исполнены таинственного смысла (Epist. 53.8-9). Однако Иероним понимает это вовсе не как обожествление “буквы” Священного Писания, а как поиск его внутреннего смысла, подобно тому, как Апостолы и Евангелисты в переводе тех или иных цитат из Ветхого Завета “искали смысла (*sensum*), а не слов и не слишком заботились о порядке и строе речей, — только бы ясна была сама мысль” (Epist. 57.9). “Мы думаем, — говорит Иероним, — что Евангелие заключается не в словах Писаний, а в смысле, не на поверхности, а в сердцевине, не в записанных речах, а в глубине понимания” (*In epistolam ad Galatas*, 1:12)⁸⁵. Какаясь вопроса о характере акта богодухновения, Иероним выступает с критикой монтанистского представления об экста- тическом и бессознательном состоянии пророков: “Пророк не говорит в исступлении (*in ἐκστάσει*), как безумствуют Монтан, Приска

⁸⁵ Ср. *In epistolam ad Philemonem*, prol. (Толкование на Послание к Филимону, пролог), PL 26, 602.

⁸⁶ Те же противопоставления “слов” (*verba*), “речей” (*sermones*), “букв” (*litterae*), “последовательности слов” (*ordo verborum*) и “смысла” (*sensus, intelligentia*) см. в Epist. 65.11; 106.29.

и Максимилла” (In Nahum, prol., PL 25, 1232)⁸⁷. Пророки были мудрыми людьми (*sapientes*) и понимали то, что они говорили, и все слова их были исполнены мудрости и смысла (In Isaiam, Там же; ср. In Nahum, Там же). Пророкам подчинялись их “пророческие духи”; в их власти (*in sua potestate*) было молчать им или говорить (In Isaiam, Там же). До слуха пророков доносился не колеблемый голосом воздух, но Бог говорил непосредственно в их душах (Там же). Кроме того, Иероним подчеркивает, что богодухновенные писатели при составлении священных книг проявляли индивидуальные особенности своего стиля и культурной среды, к которой они принадлежали (In Isaiam, prol.; In Ierem., prol.; In Amos, prol.). Однако в отличие от Феодора Мопсуестского он не проводит четкого различия между откровением и богодухновенностью, а также между богодухновенностью различных книг Священного Писания, так что ставит в один ряд богодухновенность пророческих, исторических и учительных книг.

⁸⁷ Пролог к Толкованию на пророка Наума. Ср. In Isaiam, prol. (Пролог к Толкованию на пророка Исайю), PL 24, 19-20; Epist. 41.

Наконец, последний взлет западной богословской мысли IV-V вв. в изучении богодухновенности Священного Писания наблюдается у блаженного Августина. Священное Писание представляется Августину “наивысшим авторитетом” (*auctoritatis fastigium/culmen*, *Epist.*, 28.3; *De consensu Euang.*, II.21.52)⁸⁸, превосходящим все способности человеческого духа (*De Genesi ad litteram*, II.5)⁸⁹. Благодаря этому Божественному авторитету Священное Писание получило широкое распространение во всем мире (*Confess.*, VI.5.8)⁹⁰. Поэтому Августин утверждает, что содержание Священного Писания было продиктовано людям Самим Богом⁹¹. Он дает классическую формулировку этого представления в связи с вопросом о деятельности Евангелистов: “(Христос) посредством воспринятой Им человеческой природы является Главой всех Своих

⁸⁸ О согласии Евангелистов (рус. пер. см. *Блаженный Августин*. Творения. Т. 2. СПб.-Киев, 1998).

⁸⁹ О книге Бытия буквально (рус. пер.: Там же).

⁹⁰ Исповедь (рус. пер.: Там же. Т. 1).

⁹¹ *Enarrationes in Psalmos*, LXII.1 (Беседы на Псалмы); *Qaestiones in Heptateuchum*, VII.49 (Вопросы на Семикнижие), PL 34, 815; *De consensu Euang.*, I.35.54; ср. *Святитель Григорий Великий*. *Moralia in Job*, praef., 1-2 (Нравственные толкования на книгу Иова, предисловие), PL 75, 515-517.

учеников, которые подобны членам Его тела. Поэтому, когда они написали то, что Он делал и говорил, никоим образом не следует говорить, что это написал не Он Сам; поскольку Его члены сделали то, что они узнали, когда им диктовала Глава (*membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt*). Ведь то, что Он захотел, чтобы мы прочли о Его делах и словах, это самое Он повелел написать им как Своим собственным рукам” (*De consensu Euang.*, I.35.54). С другой стороны, гораздо чаще авторами (*auctores*) Священного Писания (*De Genesi ad litteram*, I.19.39; II.9.20) Августин называет “вдохновенных людей” (*homines inspirati*, *Tract. in Ioann. Euang.*, I.1)⁹², в которых был Святой Дух (*De civit. Dei*, XVIII.43)⁹³, и через которых нам было передано и написано это Писание (*Epist.* 28.3). Поэтому обычным и наиболее употребительным выражением для описания богодухновенности у него по-прежнему остается тертуллиановское *divina inspiratio* (“Божественное вдохновение”, *De consensu Euang.*, III.13.48), а также близкое ему по смыслу *divinitus suggerere* (“Божественное внушение”, *De consensu Euang.*, II.19.44).

⁹² Тракта́т на Еванге́лие от Иоанна.

⁹³ О граде Божием (рус. пер.: *Блаженный Августин. О граде Божием*. Т. 4. М., 1994).

В отличие от Иеронима Августин признает богодухновенность греческого перевода LXX, который он считает каноническим и предпочитает переводу Иеронима (*De civit. Dei*, XVIII.42-43). Кроме того, Августин подробно исследовал характер воздействия богодухновения на человека и старался выяснить, какие познавательные способности человека в этом участвуют. Он различал три вида зрения (*visio*): телесное (*corporeale genus*), духовное (*spirituale*) и умственное (*intellectuale*, *De Genesi ad litteram*, XII.6-7). У разных людей при вдохновении был задействован тот или иной вид зрения, но истинный пророк, по мнению Августина, обладает одновременно и духовным, и умственным видом зрения, то есть “видит в духе обозначаящие подобия телесных предметов”, которые Бог посылает ему, и “живо понимает умом их значение” (Там же, 9; ср. 11-12). Августин считает, что Святой Дух по-разному воздействовал на пророков и других людей, через которых Он хотел дать Свое откровение: одним Он посылал телесные видения (*rerum imagines*), — и это двояким образом: или во сне (*per somnium*), или в исступлении (*per demonstrationem in ecstasi*), которое есть “отрешение ума от телесных чувств (*mentis alienatio a sensibus corporis*), чтобы человече-

кий дух, одержимый Божественным Духом, предавался образам, которые следует воспринять и созерцать”. Ум других Святой Дух наставлял к пониманию (*ad intelligentiam*), третьих вдохновлял и тем и другим способом вдохновения одновременно (*utraque inspiratione*), а четвертых (как в случае с Каиафой) побуждал к выражению Божественных истин без понимания их смысла (*De divers. quaest. ad Simplicianum*, II, *quaest. I.1*)⁹⁴. В этом словесном выражении содержания откровения Бог также всегда сообразовывался с человеческими способностями. По мнению Августина, “Бог говорит через человека по-человечески (*more hominum*), чтобы и этим способом высказывания нас приобрести” (*De civit. Dei*, XVII.6.2)⁹⁵. Святые писатели (в частности, Евангелисты) при составлении своих книг пользовались как своими умственными способностями, так и личными воспоминаниями, а роль Святого Духа состояла в управлении их умами (*mentes sanctorum gubernans*), в направлении (*regens*) и побуждении (*suggestere*) их воспоминаний и в предохранении их от ошибок (*De consensu Euang.*, II.21.51-52; III.7.30; *Sermo*,

⁹⁴ О различных вопросах, к Симплициану.

⁹⁵ Рус. пер.: *Блаженный Августин. О граде Божиим*. Т. 3. М., 1994.

246.1). Поэтому каждый из Евангелистов придерживался своего способа повествования, но все они также опирались на труд предшественников и присоединяли к нему и свой личный труд (*cooperationem sui laboris adjunxit*), насколько каждый в отдельности получил на то вдохновение (*De consensu Evang.*, I.2.4). Даже апостол Иоанн, любимый ученик Господа, начавший свое Евангелие с утверждения Божественной природы Слова Божия, как человек был ограничен в способе выражения; даже получив вдохновение от Бога, он не сказал всего того, что есть, но сказал только то, что мог (*Tractatus in Ioann. Euang.*, I.1).

5. ВЫВОДЫ

Итак, подведем некоторые итоги тому, как святые Отцы и учителя Древней Церкви I-V вв. представляли себе феномен богодухновенности Священного Писания.

Во-первых, они были убеждены, что все Священное Писание Ветхого и Нового Завета было написано совместным действием Бога и людей (святых писателей); при этом забота Святого Духа распространялась вплоть до отдельных букв и слогов Священного Писания, за которыми сокрыт таинственный духовный смысл.

Во-вторых, святые писатели полностью пользовались своими естественными способностями (такими, как разум, память, воля, чувства), которыми руководил и управлял Бог; при этом их способности возвышались и приобретали сверхъестественную силу и благодать и были свободными от ошибок и неточностей.

В-третьих, сам акт вдохновения не имел бессознательного и безотчетно-пассивного характера (хотя некоторые считали возможным предполагать это для пророческого вдохновения); в момент вдохновения святые писатели находились в полном сознании и не теряли своей природной свободы.

В-четвертых, степень богодухновенности, или Божественного воздействия различалась в зависимости от жанров священных книг (исторические, пророческие, книги премудрости, послания и др.), а также от личных особенностей святых писателей и Божественного замысла о них.

В-пятых, вдохновение было единым действием Святой Троицы, однако особая роль в нем принадлежала Святому Духу. При этом одни полагали, что инициатива в пророчестве всецело принадлежала Богу, а другие — что человеку.

Архимандрит ЕФРЕМ (ЛЭШ)

ИССЛЕДУЙТЕ ПИСАНИЯ

**проповедь, прочитанная
в Кембриджском университете**

*Исследуйте Писания, ибо вы думаете
чрез них иметь жизнь вечную; а они
свидетельствуют о Мне.*

Ин 5:39

Христианство есть не религия книги, но религия Слова; Слова, действительно записанного и провозглашенного, но, сверх того, произносимого Богом в вечности и ставшего одним из нас. Оно, как это говорится в стихе из книги Варуха, часто цитируемом Отцами и встречающемся в литургических текстах, *явилось на*

Перевод выполнен по изданию: *Archimandrite Ephrem (Lash)*. Search the Scriptures: A Sermon Preached before the University of Cambridge // Sourozh. № 64. May 1996.

Текст статьи публикуется по: "Альфа и Омега". 1997. №1(12). С. 48-57.

© Перевод. К. Б. Михайлов, 2006.

земле и обреталось между людьми (см. Вар 3:38). В оригинале эти слова обозначают Премудрость, которая есть “книга заповедей Божиих и закон, пребывающий вовек”. Но Церковь видит в этом пророчестве прообраз Воплощения, Евангелия, и это главное, о чем я бы хотел сегодня говорить. Христианское чтение Писания — это чтение и часто, как в данном случае, перечитывание **в вере**. Церковь читает Ветхий Завет в свете Нового, а Новый — в свете осмысления тех текстов, которые происходят из ее опыта жизни в Святом Духе. Напомню вам, что Православная Церковь, следуя Отцам, верит, что греческая Септуагинта, включая так называемые апокрифы, богодухновенна. Более того, она в этом не одинока, например, в прошлом веке эту позицию защищал Джон Кэбл, а также доминиканец Пьер Бенуа.

“Один — Бог, возвещаемый Ветхим и Новым Заветом, — пишет преподобный Иоанн Дамаскин, — в Троице воспеваемый и прославляемый, так как Господь сказал: *не нарушить Закон пришел Я, но исполнить* (см. Мф 5:17). Ибо Сам Он совершил наше спасение, ради которого открыто все Писание и все таинство. И опять: *исследуйте Писания*, ибо они

свидетельствуют о Мне (Ин 5:39). И так как Апостол сказал: Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне (Евр 1:1-2), то поэтому через Духа Святого говорили и закон, пророки, евангелисты и апостолы, и пастыри, и учителя”¹.

Все Писание есть слово Божие к человечеству. Если одним из ключей к пониманию христианской духовности является предписание апостола Павла *непрестанно молиться* (см. 1 Фес 5:17), то ключом к пониманию христианской герменевтики является его утверждение о том, что *все Писание богодухновенно и полезно для научения* (2 Тим 3:16)². Здесь использован важный принцип, унаследованный Церковью от синагоги, который Отцы подчеркивают каждый раз: все, что есть в Биб-

¹ Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. М.-Ростов-на-Дону, 1992. С. 310.

² Или, как это понимают Вульгата и Пешитта, каждое богодухновенное Писание полезно для научения (*Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum*). Обратите внимание в предыдущем стихе ссылку на “священные писания”, которые должны относиться к Ветхому Завету. Тот факт, что современное течение в критике не считает апостола Павла автором посланий, не опровергает этого аргумента. Они являются частью Священного Писания.

лии, находится там не случайно. Если, к примеру, Быт 14 дает нам точное число слуг Авраама, то Бог должен иметь для этого причину, и выяснить эту причину — задача христианского или иудейского экзегета. Современные христиане склонны считать скучными и не имеющими отношения к их христианской жизни генеалогии из 3 и 4 кн. Царств или ритуальные детали из кн. Левит, и склонны считать некоторые отрывки оскорбительными для благочестивых ушей. Эта проблема не нова, как мы можем видеть из следующего замечания святителя Иоанна Златоуста: «Я прервал мою беседу не без причины, но потому, что есть такие неотесанные люди, которые, взяв в руки Святую Библию и найдя там перечень дат или список имен, сразу же перескакивают через них и тем, кто упрекает их, говорят: «Но это всего лишь имена! Ничего полезного!». Что это? Бог говорит к тебе, а ты смеешь сказать, что нет ничего полезного в том, что сказано?»³.

Более решительно начинает он проповедь на Ин 4:54: «Как в золотых рудниках опытный

³ *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (далее — PG). Т. 56, col. 110. Более категорично он говорит об этом в комментарии на Быт 1:26 (PG, t. 53, col. 70).

в этом деле не оставит без внимания ни малейшей жилы, потому что она может доставить великое богатство, так и в божественных Писаниях не безвредно опускать даже одну черту или йоту, а надобно исследовать все. Все в них сказано Духом Святым и ничего нет излишнего”⁴.

Такого рода замечания могут быть выделены во многих других отрывках из его проповедей. Преподобный Роман Сладкопевец говорит о том же в кондаке Божией Матери: “нет ничего незначительного в Писании”, пишет он, хотя, возможно, он чересчур оптимистичен, когда продолжает: “ничего непонятного, но все ясное”. Более сорока лет назад преподобный Л. С. Торнтон вторил словам святителя Иоанна Златоуста: “ничто в Ветхом Завете не может быть опущено христианским богословом без ущерба”⁵.

До появления библейских исследований, называемых “критическими”, или иногда “научными”, типологическое истолкование

⁴ Беседа 36:1 (СПб., 1902. С. 230).

⁵ *Fr L. S. Thornton. The Mother of God in Holy Scripture // The Mother of God: A Symposium / Ed. E. Mascall. London, 1949. P. 13.* На самом деле д-р Торнтон имеет в виду скорее Новый Завет, чем Ветхий.

Писания было нормой. Как позже писал профессор из Или (неподалеку от Кембриджа — *Пер.*) Джоффри Лэмп, “пока не произошло это развитие (критицизма — *Пер.*), единство Библии было фундаментальной предпосылкой, с которой все были согласны. Единая вера связывала авторов Нового Завета с их читателями. Убеждение, которое они все разделяли, состояло в том, что вся Библия говорит прямо о Христе, а что касается Ветхого Завета — в пророчестве, типологии и аллегории”⁶. Кто-то может сказать, основываясь на Лк 24:27 и 44, что это скорее мнение воплотившегося Господа. Я не могу не заметить долю иронии в следующем замечании Джона Кэбла, написанном полтора столетия назад: “Отказ от возвышенной взаимосвязи наших интерпретаций Писания из-за представления о том, что простой человек может спокойно обойтись и без них, оказывается скорее отказом от возвышенных представлений нашего Символа веры, как если бы они подходили только для профессиональных богословов <...> Мы все слишком хорошо знаем ту область учения, к которой в течение последнего сто-

⁶ *Lamp J. The Reasonableness of Typology // Essays in Typology. London, 1957. P. 14.*

летия тяготели в основном дискуссии критического и исторического характера”⁷.

Это к тому же и основная предпосылка практически всех традиционных выражений христианского благочестия. Как много пар выбирают при венчании тему христианского толкования на 22 Псалом *Царь Любви мой Пастырь есть*. Единственная альтернатива — это, как кажется, разновидность маркионизма с ее утверждением, до сих пор иногда встречающимся в христианских проповедях, что Бог Нового Завета есть Бог любви в отличие от Бога Ветхого Завета. Выделяя типологическое прочтение Писания, я вовсе не собираюсь отрицать легитимность академического изучения Библии, но предполагаю, что другие способы прочтения равноценны, они в равной степени — для христиан, конечно, в большей — должны привлекать наше внимание; возможно, поэзия и проповедь — лучшие двигатели богословия, чем научные доклады. Этот вопрос решается преподобным Ефремом Сирийским в его комментарии на Четвероевангелие: “Кто, Господи, возможет исчерпать одно из Твоих изречений? Мы оставляем

⁷ *Keble J. On the Mysticism attributed to the Early Fathers of the Church*, § 23.

больше того, что берем, подобно жаждущим, пьющим из источника. Ибо слово Господне рядом со многими поучающими наставлениями подает (нам) много размышлений. Господь украсил Свое слово многими цветами, чтобы каждый научался, рассматривая то, что ему угодно. Разные сокровища Он скрыл в Своем слове, дабы каждый из нас где потрудился, там и обогащался. Слово Божие есть древо жизни, всеми своими частями доставляющее тебе благословенный плод, как та скала, которая открылась в пустыне, дабы из всех своих частей доставить всем людям духовное питание. *Они ели, — говорит, — духовную пищу и пили духовное питье* (см. 1 Кор 10:4)⁸.

Коль скоро Ветхий Завет во всей своей полноте должен сегодня сохранять свое место в наших церквах как часть Слова, открытого Богом, то правильное использование типологии является одним из главных средств, с помощью которых он будет сохранен. Приблизительно в то время, когда Джоффри Лэмп писал свою диссертацию по типологии, епископ Оксфорда разослал письмо духовенству, напоминая, что лекционарий⁹ не есть лишь

⁸ *Преподобный Ефрем Сирий. Толкование на Четвероевангелие. М., 1995. С. 22.*

антология любимых священником мест Писания. Святитель Иоанн Златоуст, я думаю, согласился бы с этим. Разве не является серьезной богословской проблемой то, что пропускаются вовсе или пишутся в скобках стихи Псалтири или даже целые псалмы, потому что считается, что они создают трудности для современного христианина? Это то, что можно назвать “приготовлением филе”, или разделкой, о чем епископ Солсберийский в своем докладе на Генеральном синоде осторожно отзывается как о “беспомощной материалистической мысли”. Так последние стихи 136 псалма, “На реках вавилонских”, и весь 57 псалом исчезли без следа из нового римского Бревиария¹⁰. Англиканская ASB¹¹, верная *via media* (лат. ‘срединный путь’ — *Ред.*), печатает их, но в скобках. Недавно этого не избежали и православные в Америке, когда появилась английская версия Псалтири, опускающая названия псалмов на том основании, что они почти непонятны. Отцы не только не одобрили бы этого, но удвоили бы

⁹ Лекционарий — аналог паремий у англикан. — *Ред.*

¹⁰ Бревиарий (от лат. *brevis* ‘короткий’) — римо-католический служебник. — *Ред.*

¹¹ ASB — современный англиканский служебник. — *Пер.*

свои усилия в поисках их смысла. Лэмп пишет: “Для очень многих христиан причина читать Исход за богослужением намного серьезнее, чем просто благочестивый образ мыслей”. Он продолжает: “Стоящая перед нами проблема заключается в выяснении способов различения полезных и приводящих к заблуждению форм типологии, мы должны разделить их на те, которые могут быть рационально объяснены и защищены, и на притянутые за уши”¹². Несколькими годами позже профессор Деннис Найнхэм, которого невозможно заподозрить в традиционализме, в своих Кэдберийских лекциях сделал сходное наблюдение. Для церквей Востока по крайней мере одним критерием, дающим типологии право на существование, является ее освящение в живой традиции *lex orandi* (лат.; букв. ‘закон молитвы’ — *Ред.*).

Уверен, что сказать это — значит сказать, что такое прочтение Писания в каком-то важном смысле не является частью общественной и миссионерской проповеди Евангелия. Употребление ветхозаветных прообразов как оружия христианской апологетики, как текстов-доказательств, демонстрирующих пра-

¹² *Lamp J.* Указ. соч. С. 21.

воту христианского учения, редко бывает успешным, как это еще во II в. выяснил святой мученик Иустин Философ. Это скорее сокровенное размышление Церкви о слове Божиим. Более того, я не верю, в отличие от многих современных критиков типологии, что Отцы сознательно брались “искать” прообразы; скорее, когда они день за днем размышляли над Божиим словом, слышали его, пели его в гимнах и псалмах, эти образы должны были спонтанно появляться в их умах. Как говорит об этом Джон Кэбл, “древние христианские писатели или по традиции, или из-за столь всеобъемлющего чувства, что оно воспринималось ими почти как естественный инстинкт, были уверены, что слово *дерево*, где бы оно ни встречалось в Ветхом Завете, должно было направлять их мысли к Кресту”¹³.

С другой стороны, Давид Джонс, обсуждая в середине XX в. проблему поэта-христианина, писал: “Если поэт пишет *дерево*, насколько велика вероятность, что будет упомянуто Древо Креста? Если ответ будет — невелика, то окажется, что допущено обеднение смысла”¹⁴.

¹³ *Keble J.* Указ. соч. § 11.

¹⁴ *Jones D.* The Anathemata (Preface).

Их богословие происходит из молитвы и созерцания, из *lectio divina* в прежнем смысле¹⁵, которое мы можем перевести как “пережевывание старого”, а не результат того, что Отцы, в частности преподобный Ефрем Сирин, называют “любопытством” или “пытливым исследованием”. Отцы Церкви, как и многие авторы литургических текстов, знали всю Библию наизусть. Действительно, второй канон последнего собора неразделенной Церкви, II Никейского в 787 г., постановляет, что никто, не зная Псалтири наизусть, не должен быть поставляем во епископы, своего рода канонический экзамен, который добрый друг Православия, High Steward¹⁶ несомненно пройдет *summa cum laude*¹⁷. Типология произрастает из христианской веры, которая воспринимает весь Ветхий Завет как пророчество, как предзнаменование окончательного явления Христа, воплощенного Слова Божия.

¹⁵ *Lectio divina* (лат. букв. ‘божественное чтение’) — в католической практике — молитвенные размышления над текстами Писания. — *Ред.*

¹⁶ Lord High Steward — высокая административная должность, установленная Генрихом III (XIII в.), в настоящее время сохраняется только для особых случаев, таких как коронация или Суд лордов. — *Пер.*

¹⁷ *Summa cum laude* (лат.) ‘с отличием’. — *Ред.*

Воспользуемся аналогией: главное место в православном храме занимает Святой Престол в центре алтаря. Все остальное — фрески, иконы, клиросы, иконостас, Царские врата, привлекает внимание молящегося и фокусирует его на Святом Алтаре, или Престоле, на котором во время литургии совершается Бескровная Жертва Бога Слова и лежит Святое Евангелие. Но Престол стоит в алтаре, он почти не виден; во время большинства обычных богослужений он не используется вовсе. Аналогично этому, богослужения суточного круга и таинства Церкви достигают кульминации в самой Божественной Литургии, в самом важном таинстве. То же самое касается и Библии: ее центром и фокусом является Евангелие, которое всегда читается в церкви рукоположенным священнослужителем, всегда выслушивается стоя и, как икона Живого Бога Слова, никогда не переплетается кожей, шкурой убитого животного. Все прочие книги, составляющие Священное Писание, или ведут к Евангелию, или проистекают из него, как и вся человеческая история или ведет к воплощению нашего Господа и Спасителя, Иисуса Христа, или проистекает из него. Если позволите, я бы хотел проиллюстрировать все эти общие замечания на особом примере.

В пятницу церкви на Западе и на Востоке праздновали праздник, который на Западе называется “Представление Господа нашего в Храм”, или “Очищение нашей Владычицы”¹⁸, а на Востоке — “Сретение Господне”. В докладе Литургической комиссии Англиканской церкви, представленном на Генеральном синоде минувшим июлем, содержится предложение возвести этот день в ранг главного праздника, то есть такого, на который, согласно канону В 14, в соборах и на приходах должна совершаться Евхаристия. Хотя православному христианину позволительно удивиться тому, что этот праздник (давайте с этим согласимся) превзойдет Благовещение, собственно праздник Воплощения, тем не менее он не может не радоваться, что двенадцатому с точки зрения Восточной Церкви празднику будет придано большее значение.

Как нам увидеть это Сретение Господа, эту нечаянную встречу Христа, нашего Спасителя? На одном уровне мы видим обычную иудейскую семью, приносящую своего первенца в Храм для посвящения Богу в соответ-

¹⁸ Судя по древним римским книгам, праздник был Богородичным, а не Господним. Это литургически верно и для праздника Восточной Церкви.

ствии с законом Моисея (Исх 13:2; 22:29). Но через молитву и пророчество Симеона и Анны мы понимаем, что этот ребенок — давно ожидаемый Мессия, что Он — исполнение древнего завета, обетования света и спасения Израилю и народам. Все это становится понятно с точки зрения иудея, с которой апостол Лука описывает это событие, но поэты Церкви, “исследуя Писания” и Ветхого и Нового Заветов, приходят к более глубокому пониманию сокровенного смысла этой встречи. Большая часть текстов была написана между серединой VI и серединой VIII столетия, после Халкидона, определившего православное учение о двух природах во Христе, и в самый разгар битвы с иконоборчеством, до II Никейского собора, восстановившего христианское почитание святых икон. В самом деле, один из этих писателей, патриарх Герман, был смещен императором-иконоборцем Львом III. В их сочинениях акцент делается на утверждении Халкидона о том, что воплотившийся Господь есть воистину Бог и воистину человек, что этот ребенок сорока дней от роду есть никто иной как Бог, Который превыше времени, что этот Младенец, ныне подзаконный, есть никто иной как Бог, давший Закон на Си-

нае. Один из текстов для вечерни святителя Гермогена ярко выражает эту мысль: “Прими, Симеоне, Егоже под мраком Моисей законополагающа провиде в Синае (см. Исх 20:21), Младенца бывша, закону повинующася: Сей есть законом глаголавый, Сей есть во пророцех реченный: воплотивыйся нас ради и спасый человека, Тому поклонимся”.

Или еще из гимна, составленного также для вечерни Анатолием Студитом: “Ветхий Деньми (см. Дан 7:13)¹⁹, Иже закон древле в Синае дав Моисею, днесь Младенец видится, и по закону, яко закона Творец, закон исполняя, во храм приносится и старцу дается”.

Встречающееся здесь упоминание Христа как Ветхого Днями отражает перевод Септуагинты Дан 7:13: “Сын Человеческий был представлен как Ветхий Днями, и те, кто стояли рядом с Ним, были представлены с Ним”, не так, как в арамейском: “дошел до Ветхого Днями и был подведен к Нему”. В прекрасном стихе гомилии преподобного Ефрема Сирина “О старце Симеоне”, датируемой, возможно,

¹⁹ Обычно Церковь использует перевод книги прор. Даниила, выполненный Феодотионом, который переводил с арамейского текста, но некоторые греческие и сирийские литургические тексты используют Септуагинту.

пятым или шестым веком, мы находим ту же идею: “Старец склонился перед Младенцем и свое много лет носимое свидетельство принес Младенцу, что поистине Он есть Ветхий Днями, о Ком свидетельствует Давид «Ты, Дитя, существовал с начала»”²⁰.

Но если этот Младенец — Ветхий Днями, Бог, Которого Моисей видел на Синае “в мраке и вихре”, тогда для Симеона должно быть ужасающим держать Его на руках, ибо Он Тот, Кого Исайя видел на Престоле превознесенном, и края ризы Его наполняли Храм. Это отождествление делается совершенно ясно в некоторых богослужебных текстах Сретения, из которых лучше всего песнь из канона преподобного Космы:

“Яко виде Исаия образно на Престоле превознесена²¹ Бога, от ангел славы дориносима, о окаянный, вопияше аз: провидех бо воплощаема Бога, Света Невечерня, и миром владычествующа²².

²⁰ Гимны преподобного Ефрема Сирина De Nativitate, Appendix iii, 3, 28 (CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium — Vol. 186. Paris-Louvain, 1903).

²¹ Престол Божий — один из распространенных образов Божией Матери.

²² Большая часть этой песни канона основана на книге пророка Исаии (26:9-20). Ирмос относится к 6:1-7. “Дориносимый” — слово, используемое по отношению

Разумев божественный старец проявленную древле пророку славу, руками Слово зря Матерними держимо: о радуйся, вопияше, Чистая, яко Престол бо держиши Бога, Света Невечерняго, и миром владычествующа.

Поклонься старец и стопам Божественне прикоснувся Неискусобрачныя и Богоматере: огонь²³, рече, носиши Чистая, Младенца боюся объяти Бога, Света Невечерняго, и миром владычествующа.

Очищается Исаия от серафима уголь приемь, старец вопияше Богоматери: Ты якоже клещами руками просвещаеши мя, подавше егоже носиши, Света Невечерняго, и миром владычествующа”²⁴.

Но здесь есть парадокс, так как движение изменено. Исайя, войдя в Храм, увидел Бога,

к ангелам в Херувимской песне. Последние две строки могут быть соотнесены с Ис 26:9,12. Наиболее раннее употребление слова “Невечерний” встречается у Оригена.

²³ Это подготавливает аллюзию на Ис 6:6-7 в следующем тропаре.

²⁴ Этот прообраз горящего угля является общим для всех богослужебных текстов, хотя чаще он встречается в текстах Евхаристии. Греческое слово, переводимое как “лжица”, которая употребляется для причащения верных, на самом деле обозначает пару клещей с прямой аллюзией на видение прор. Исаии. Сразу после причащения священнику следует сказать слова из Ис 6:7.

посмотрев в сторону Святая Святых, и серафим взял горящий уголь от алтаря и направился к нему. Здесь же Симеон, в литургических текстах упоминаемый как священник, выходит из Святая Святых и видит Бога не в великолепном храме Соломона, не на высоко вознесенном престоле в царской ризе, но как младенца сорока дней на руках простой молодой женщины из Назарета. Более того, во всех литургических текстах праведный Симеон обращается со словами “ныне отпускаеши” к Младенцу, Которого он держит на своих руках. Преподобный Роман Сладкопевец, например, в своем кондаке празднику говорит следующее: “Когда он сказал это Непостыдной, праведный старец возопил к Младенцу: Отпусти ныне меня, слугу Твоего, с миром, ибо я видел Тебя, Господи (см. Лк 29-30)²⁵. Позволь мне отойти к жизни бесконечной, о Несравненная Жизнь, ибо это обещал Ты мне прежде, чем пришел в мир. Соблуди со мной, Слове, завет, подтвержденный Твоим сло-

²⁵ В литургической традиции Симеон обращается с этой молитвой к Младенцу на своих руках, подчеркивая при этом веру в то, что Иисус Христос есть Бог Воплотившийся. Гимн преподобного Сирина выражает ту же мысль: “Ныне, Господи, увидев Тебя, почию”.

вом²⁶. Отправь меня, Всесвятый, к Аврааму и патриархам. Позволь мне скоро покинуть погибельное, Едине Возлюбленное человечества”²⁷.

Образ Христа как горящего угля подводит меня к завершению моей речи. Во вступлении я сказал, что христианство есть религия Слова, Которое появилось на земле и жило среди людей. Но Бог Слово делает более того, Он дает вкушать Себя тем, среди кого Он жил. Это высочайшая встреча Господа с Его людьми, и тексты службы Сретения однозначно напоминают нам об этом, потому что на Литургии Причастие дается верным тем, что называется лжицей. Я сказал называется, поскольку грече-

²⁶ Апостол Лука не сообщает, что Симеон был стар, но традиция всегда утверждала это, без сомнения по аналогии с пророчицей Анной. Латинское “Евангелие детства” псевдо-Матфея, восходящее, возможно, к VIII в., говорит, что ему было 112 лет [XV,2]. Гимн преподобного Сирина говорит о “завете”, заключенном Богом с Симеоном: “Мои очи видят Твою милость. Отпусти меня по завету Твоему, Господи. Ты связал меня и освободил, и почтил меня старостью. Разрешь меня от жизни, потому что я видел Тебя”. Есть даже предание, что он был одним из переводчиков Септуагинты, и, усомнившись в пророчестве Ис 7:14, был связан до прихода Мессии. В сирийском языке его эпитет *асиф*, или ‘связанный’.

²⁷ *Преподобный Роман Сладкопевец*. Кондак 37:3. С. 32. “Непостыдная” — один из часто употребляемых эпитетов Божией Матери.

ское слово значит вовсе не “лжица”, но “клещи”, в этом есть связь с видением прор. Исайи. После того как священник причащается из Чаши, ему следует сказать слова серафима к пророку: “Это коснулось уст моих и беззаконие мое удалено от меня и грех мой очищен”. Видение Исайи есть прообраз Причащения, горящий уголь — прообраз Хлеба Жизни, вещества, измененного огнем Божества. Если горящий уголь был дан Исае руками ангела, то Тело Христово дается верующему руками священника, который, можно сказать, в каком-то смысле получает Его из рук Божией Матери. Мария — Богородица, это она родила Бога. Симеон, по традиции, именуется Богоприимец, ибо это он принял Бога на свои руки. Двойная встреча со Словом, в Писании и в Причастии, отражена в иконографии Царских Врат иконостаса Православной Церкви. В нижней части мы видим четырех евангелистов, записывающих проповедуемое Слово, в верхней части мы видим Благовещение, по-гречески Εὐαγγελισμός, момент воплощения Слова; все это призвано напоминать нам, что через эти Врата выносятся Евангелие для возглашения Слова Жизни и Чаша с Хлебом и Вином Жизни, во оставление грехов и жизнь вечную.

Я закончу отрывком из того, что, как я уверен, является одной из лучших защит типологической экзегезы Священного Писания, — из 89-го трактата Джона Кэбла, которого я цитировал прежде, и который, на мой взгляд, не был оценен по достоинству, будучи, без всякого сомнения, в тени известности, чтобы не сказать сомнительной славы, творчества своего преемника²⁸.

“Тот, кто смотрит только на букву, может просто порекомендовать беспристрастное и терпеливое исследование; но тот, кто знает заранее, что Личное СЛОВО всюду в слове записанном, нам бы только разглядеть Его, почувствует, как страшно открыть Библию; пост и молитва, смирение покажутся ему более чем естественными способами подчинения плоти духу, когда необходимо стяжание святости, чтобы вместе с Моисеем подойти ближе к мраку, в котором Бог”²⁹.

Перевод с английского К. Михайлова

²⁸ Edvard Bouverie Pusey (1800-1882). — Пер.

²⁹ *Keble J.* Указ. соч. § 24.

Протоиерей ИОАНН БРЕК

ЧТЕНИЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ПО УЧЕНИЮ СВЯТЫХ ОТЦОВ

Название, которое я избрал для этих заметок, — *Чтение Священного Писания по учению святых отцов*, — заимствовано из работы, которую издал и снабдил предисловием весьма известный специалист в области изучения Священного Писания, отец А.-Г. Гамман. Вот уже два года, как я получил от него экземпляр этой книги со следующим посвящением: “профессору Иоанну Бреку исследование по вопросу, который столь редко выносятся на обсуждение. С уважением. А.-Г. Гамман”.

Перевод выполнен по изданию: Père Jean Breck. Lire la Bible à l'école des Pères // Mensuel SOP. Document 256.A. Mars 2001.

Текст статьи публикуется по: “Альфа и Омега”. 2002. №2(32). С. 48-63.

© Перевод. П. Б. Михайлов, 2006.

То, о чем я намерен здесь сообщить, суть по большей части выводы из некоторых наблюдений над святоотеческой герменевтикой, к которым я пришел со своими студентами за последние годы преподавательской деятельности. Кроме того, это есть также попытка все-таки “вынести на обсуждение” значимый вопрос о святоотеческой экзегезе. Как справедливо отмечал отец Гамман, эта область остается по большей части вне поля зрения исследователей. Вклад, который он внес, в частности, в результате сотрудничества с Обществом Ж.-П. Миня, а также участия в издательской серии святоотеческих творений под названием “Святые Отцы в вере”, неизмерим. Мое же участие ограничится весьма скромным взносом в изучение вопроса, который только начинают оценивать по достоинству в Соединенных Штатах и за пределами Франции. Я исполнен признательности и чувства благодарности отцу Гамману за то драгоценное наследие, которое он нам оставил.

Прежде чем начать размышление о подходах к пониманию Библии у святых отцов, следует сделать принципиальное утверждение: с точки зрения Православной Церкви, Священное Писание характеризуется совершенным

единством, целостностью и истинностью. В том, что касается его единства, Православное Предание твердо придерживается того взгляда, что Ветхий Завет — христианская книга в той же мере, что и Новый. Оба Завета составляют единое свидетельство о Божественном Логосе, Превечном Слове, Которое пришло в мир, чтобы осуществить спасение *детей Божиих* (см. Ин 1:12-13; 20:31). Более того, свидетельство и боговдохновенность Священного Писания, которые основываются на Нем, рассматриваются как существующие во взаимном дополнении или полноте в той мере, в какой всякое место Священного Писания отражает одну и ту же истину. Это есть основание для того, чтобы любое место могло быть использовано для прояснения других, менее понятных мест. Например, размышление святого апостола Павла об искупительном подвиге Христа в Послании к Римлянам 5:9 — *будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева* и далее — может служить для прояснения и раскрытия места из 1 Ин 1:7 — *Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха*. Таинственный образ пророка (дева родит Сына Еммануила, Ис 7:14) может быть понят в свете того места

из Евангелия от Матфея, где Дева Мария, понесшая во чреве Превечного Сына Божия, исполняет это пророчество (Мф 1:23).

Всякое место как Ветхого, так и Нового Завета прямо или косвенно свидетельствует о личности или деле Иисуса Христа, Который есть Сама Истина воплощенная (*Я есмь путь и истина и жизнь*, как Он говорит в Евангелии от Иоанна, см. Ин 14:6). Таким образом, библейские писания, несущие единое свидетельство этой Истины, формируют *канон* — норму, или “правило веры”, которое служит необходимым основанием для христианского учения и жизни.

Для Иисуса Христа и Апостолов Священное Писание заключается в еврейской Библии, которую мы называем Ветхим Заветом. Для Отцов Церкви утверждение, что Ветхий Завет есть христианская книга, подтверждается тем фактом, что они рассматривают всякое явление или воззвание Бога в истории Израиля как открытое обращение не Бога Отца, а Бога Сына, второго Лица Пресвятой Троицы. В Псалмах они слышат и голос Бога (например, Пс 21), и голос падшего человечества (Пс 50). Закон Моисея понимается Отцами Церкви как основание для новой веры, данной Хри-

стом христианской общине. Христос — это новый Моисей, произносящий великое слово на горе, являющей собой новый Синай. Это новый Закон Царства. Его альтернативы возвещают новые нравственные устои и новую праведность, превосходящую фарисейские; обратим внимание на приводимый у апостола Матфея оборот, который так часто использовал Сам Христос: *вам было сказано..., Я же вам говорю...* С точки зрения святых отцов, младенец Еммануил у Исаии (Ис 7), страждущий слуга у него же (Ис 52-53), юноша, взявший в жены блудницу (Осия)¹, и излияние пророческого Духа у Иоили суть прообразы (τύποι), которые указывают на пришествие во плоти Сына Божия и, будучи понятыми должным образом, раскрывают значение Его Личности и цель Его земной жизни.

Таковы те отношения, которые приводят нас к утверждению, что направленность Ветхого Завета по отношению к Новому есть направленность от обетования к исполнению, от пророческих образов к их осуществлению в Лице Христа. Когда мы перечитываем историю Божественной икономии, развивающейся от акта творения к акту искупления — како-

¹ Ср. Ос 1:2; 3:1.

вой есть акт нового творения, — тогда Библия в своей полноте предстает перед нами как единое, целостное и истинное свидетельство Пресвятой Троицы, имеющее своей целью жизнь и спасение мира Божия.

Патристическая традиция, сосредоточенная на единстве обоих Заветов, основана на методах понимания книг Ветхого Завета авторами Нового. Таким образом, герменевтические принципы, или правила толкования, развитые отцами Церкви, суть расширение и развитие некоторых методов интерпретации, которые использовались апостолами ради понимания и указания на мессианское значение Закона и Пророков.

Апостольские авторы пытливо всматривались в Священное Писание Ветхого Завета для того, чтобы обнаружить различные пророческие прообразы и символы, которые, как они считали, имеют свое свершение в Личности Христа и в Его служении. Действуя таким образом, они использовали прием, который применял Сам Христос. Иисус вызывал в памяти Своих слушателей некоторые образы и именованья, известные из священных книг еврейского народа, а также из круга апокрифических текстов с тем, чтобы раскрыть

смысл Своей жизни и Своего дела. Например, Он использовал именование *Сын человеческий*. Речь идет в данном случае об одном апокалиптическом образе из книги пророка Даниила и из таких апокрифических книг, как 1 книга Еноха в эфиопском варианте. *Сын человеческий* обозначает небесное существо, прихода которого ожидали в конце времен, когда оно будет судить живых и мертвых и введет их в Царствие Божие. Лишь начиная со священномученика Игнатия Антиохийского (ум. около 110) имя *Сын человеческий* начинает обозначать человеческую природу Христа. Однако когда Христос использовал это имя по отношению к Себе, Он придавал ему новый смысл. В то время как арамейское *bar nasha* могло обозначать человеческое существо в обычном смысле, некоторая двусмысленность, свойственная этому выражению, позволяла Иисусу придать ему более широкое и глубокое значение; таким образом оно одновременно вызывало представление как о Его Божественном происхождении, так и о Его последующих страданиях (Ин 1:51; Мк 9:12).

Для Евангелия от Иоанна характерно, что Иисус именуется также Сыном Отца. Евангелист Марк называет Его Сыном Божиим,

используя термин почти мессианский, применявшийся по отношению к царю Израиля, хотя не вполне ясно, использовал ли его Иисус по отношению к Себе. В достаточно прикровенной форме Иисус соотносился со *слугой Ягве*, *ebed Yahweh* у пророка Исаии (Ис 52-53), который должен был пострадать вплоть до смерти, приняв на себя грехи избранного народа Израиля. В той же мере, как и страдающий слуга, невинный Иисус должен был быть оправданным Богом (через воскресение) и вознесен в славу (Ис 52:13; 53:10-12; Ин 12:32 — намек на Его вознесение в двойном смысле: вознесение на крест и вознесение в славу Отца). Для того, чтобы раскрыть для Своих современников смысл Своей жизни и смерти через знакомые язык и образы, Иисус применял по отношению к Себе различные мессианские образы и именованья, которые были хорошо известны из Ветхого Завета и апокрифических книг. Кроме того, Он говорил прямо, что эти образы и именованья находят свое окончательное исполнение в Его собственной жизни и деле спасения.

Таким же образом авторы книг Нового Завета применяли к Иисусу другие образы и именованья из Ветхого Завета. Уже в полумо-

нашеском сообществе в Кумране, по меньшей мере за сто лет до Рождения Христа, загадочная фигура Мелхиседека (Быт 14) понималась как образ существа небесного происхождения. Поскольку казалось, что царь Мелхиседек не имеет человеческих предков, он рассматривался как прообраз мессианского царя (Пс 109). Автор Послания к Евреям раскрывает этот образ в Лице Иисуса, Превечного Сына Божия, Который есть *священник во век по чину Мелхиседекову* (Евр 5:6).

Другие авторы Нового Завета употребляли по отношению к Христу образы и именованья из Ветхого Завета и раннего иудаизма. Всякий раз их целью было подтверждение, что лишь Иисус исполнил мессианские пророчества. Апостол Павел, например, видел в Иисусе Христе воплощение Божественной Премудрости. Уже в Книге Притч и в Книге Премудрости Соломона образ Премудрости был описан как личностное и предвечное Существо, бывшее вместе с Богом прежде творения мира. Тот же образ, вероятно, вдохновил Евангелиста Иоанна, когда он описывал Иисуса Христа как Логос или Превечное Слово Божие.

Евангелист Матфей представляет Иисуса как исполнение значительного числа ветхо-

заветных пророчеств. Его рождение от Девы исполняет пророчество Исаии (Ис 7:14); Его бегство в Египет и возвращение в Галилею подтверждают, что Он создает *истинный Израиль*. Вместе с другими Евангелистами Матфей видит в страданиях Иисуса исполнение пророчеств, открытых Богом Израилю в течение всей истории избранного народа.

Для апостола Павла Христос появлялся уже в Ветхом Завете; особенно ярко — в образе скалы, ставшей источником питьевой воды для народа Израиля во время его блуждания в пустыне (1 Кор 10:1-4). В Послании к Галатам (Гал 4:21-31) Апостол использует прием, который он называет “аллегорическим”, для того, чтобы связать образ Агари с Ветхим Заветом, а образ Сарры — с Новым. (В этом месте апостол Павел на самом деле использует типологический прием, хотя сам он его преподносит как ἀλλεγορούμενα).

Типология, тема обетования и его исполнения, также как и обращение к древним мессианским именованиям, помогали мужам апостольским в провозглашении того, что обетования Бога народу Израиля и всему миру были осуществлены и наполнены более высоким содержанием через искупительную

миссию Иисуса из Назарета, Сына Божия, Распятого и Прославленного. Именно они заложили основы для выработки различных подходов и приемов толкования, развитых позже Отцами Церкви, как латинскими, так и греческими.

Следуя по стопам мужей апостольских, богословы более позднего времени продолжали уточнять методы толкования, дающие возможность обнаружить и раскрыть связь между Христом и ветхозаветной традицией. Эти методы рассматривались в некоторых недавних публикациях, и я сейчас не хотел бы обсуждать то, что в них было сказано². Моя нынешняя задача проще: я бы хотел лишь отметить некоторые основные принципы толкования, которые поддерживают и направляют работу святых отцов в области изучения Священного Писания.

Каковы же эти различные принципы, или предпосылки для толкования, использовавшиеся для объяснения Священного Писания и изложения христологического смысла Вет-

² См., в частности: *de Margerie B.* Introduction à l'histoire de l'exégèse. Vol. 1. Les Pères grecs et orientaux. Paris, 1980; Breck J. The Power of the Word. Crestwood, N. Y. St. Vladimir's Seminary Press, 1986 (франц. перевод: *La Puissance de la Parole.* Paris, 1996); Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. London, 1994.

хого Завета? Ответом является в меньшей степени перечень упорядоченных правил, нежели принцип духовного созерцания, который был назван *θεωρία*. *Θεωρία* означает некое духовное видение, или скорее созерцание Истины Божественного откровения, даруемой через Святого Духа как автору апостольского времени, так и будущему его толкователю.

То, как святые отцы понимали *θεωρία*, тесно связано с особым представлением о боговдохновенности. Искушенные библеисты Антиохийской школы толкования Священного Писания IV века полагали, что события Священной истории содержали двойной смысл — буквальный и духовный. Оба смысла в равной мере происходят от Божественного вдохновения, поскольку Дух Божий присутствует и руководит святыми писателями, когда они составляют свои сочинения. Антиохийцы полагали, что буквальный смысл отсылает к основной мысли библейского автора; это — то, что является содержанием вести, воспринятой им самим благодаря богодухновенному действию Святого Духа, которую он пытается передать своим читателям. Духовный смысл в свою очередь отсылает к слову, которое Бог произносит через письменный текст

во всякий момент времени, во всяком поколении людей в жизни Церкви. Тем не менее этот духовный смысл для антиохийских отцов остается прочно укорененным в исторических событиях. Отталкиваясь от буквального смысла, *sensus plenior*³ служит для возобновления во всякий новый исторический момент искупительного значения подвига Божия, имевшего место в прошлом: в лоне народа Израиля и — в самом высоком смысле — в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа.

В отличие от Оригена и других александрийских отцов, антиохийцы в каждом фрагменте Священного Писания видели двойной смысл — буквальный и духовный. Понятие *θεωρία* означает боговдохновенное видение библейского автора, который вводит ее, чтобы освободить свое изложение от присущих ему человеческих особенностей и тем самым выразить буквальный смысл. Кроме того, под ним понимается также боговдохновенное восприятие последующих толкователей, сосредоточивших свое внимание на внутреннем смысле Священного Писания, которое открывает одновременно как буквальный смысл, так и духовный. Благодаря способно-

³ Более полное понимание (лат.) — *Пер.*

сти к θεωρία пророки Израиля могли созерцать Бога, действующего среди исторических персонажей, в современных установлениях или событиях, и подготавливающего таким образом Свой народ к Пришествию Мессии. Авторы Нового Завета могли также видеть в Иисусе из Назарета не только человека, совершающего чудеса и запомнившегося своим распятием, но Сына Божия, Воскресшего и Прославленного.

На основании текста от Иоанна 14-16 и традиции святых отцов именно Святой Дух соблюдает в глубине церковной жизни подлинность и авторитет Священного Предания, которое обрамляет свидетельство Священного Писания. Священное Предание, как говорил отец Сергей Булгаков и другие, должно быть понято как “живая память Церкви”. Эта память помимо Священного Писания, литургии и таинств Церкви возобновляет внутри церковной общины дело спасения, осуществленное Иисусом Христом. С одной стороны, эта живая память возводит нас через письменное свидетельство к событиям жизни Иисуса, Его смерти и воскресения. По выражению датского богослова Серена Киркегора⁴, мы стано-

⁴ *Kierkegaard S. Philosophical Fragments // Kierkegaard's Writings. Vol. VII. Princeton, 1998.*

вимся таким образом современниками Христа. С другой стороны, через совершение литургии и таинств эта память делает в опыте Церкви прошедшие события настоящими. Распятие Христа становится для нас сегодня настоящим так же, как Его воскресение, прославление и послание Святого Духа в день Пятидесятницы. Именно поэтому Церковь может воскликнуть в великий праздник Пасхи: сегодня мы умерли со Христом и воскресли вместе с Ним, чтобы уже здесь и сейчас стать участниками Его будущего Царства:

Вчера спогребохся Тебе, Христе,
Совостаю днесь воскресшу Тебе,
сраспинахся Тебе вчера,
Сам мя спрослави, Спасе,
во Царствии Твоем.

(Пасхальная утренья, песнь 3)

Открытые или, вернее, интуитивно известные принципы толкования святых Отцов были основаны на том духовном видении или созерцании, которое известно под именем *θεωρία*. Впоследствии они сформировали важную часть Священного Предания, поскольку также были сформулированы под водительством Духа Истины. Их целью было обеспе-

читать для Церкви точное и компетентное толкование Священного Писания, благодаря которому Святой Дух мог бы вести род христианский к полноте и истине, которая есть Сам Христос (Ин 16:13).

Рискуя упростить достаточно полный предмет, мы можем тем не менее свести наиболее важные приемы и принципы святоотеческой экзегезы к восьми основным пунктам.

1. Выражение *Слово Божие* понимается сегодня, в особенности в протестантских кругах (как по отношению к Библии, так и в собственном смысле), в частности, как форма проповеди. Но для отцов Церкви *Слово Божие* относилось в первую очередь к Превечному Слову, к Бого-Человеку воплотившемуся в Иисусе из Назарета и прославленному в Церкви как *Один из Святой Троицы*. Во-вторых, Слово Божие есть Личность, Второе Лицо Пресвятой Троицы, Которое сообщило Свое Откровение миру вначале через текст Священного Писания. Выражение *Слово Божие* относится к трем различным и при этом глубоко взаимосвязанным понятиям: к Личности Божественного Логоса, к письменному свидетельству Апостолов о Нем и к проповеди о Нем как призыву к вере и к жизни в Нем.

2. *Слово Божие* во всех своих значениях может быть понято и истолковано лишь в свете тринитарного богословия. Отец, Сын и Святой Дух обладают общей волей и общим действием, которое проникает и истолковывает Священное Писание так же, как это было при творении и искуплении мира. Согласно свидетельству святых апостолов, Дух Святой указывает на Иисуса Христа как на источник истины и вечной жизни. Поскольку Божественное всемогущество пронизывает Церковь и вдохновляет церковную проповедь в мире, Святой Дух руководит нами к вере в Сына Божия, Сын же в свою очередь вводит нас в вечное общение с Богом Отцом. Более того, здесь обнаруживается встречное движение со стороны Бога: ведь Сын умолил Отца послать Святого Духа верным в постоянном излиянии длящейся Пятидесятницы, чтобы укрепить их, просветить и освятить. Откровение происходит от Отца через Сына, становясь осознанным в Святом Духе, в то время как наш ответ, основанный на вере, происходит в Святом Духе и от Него, через Сына к Отцу. Евангельская весть становится *силой Божией ко спасению* (см. Рим 1:16) только через икономию, исполняющуюся в Сыне и Святом

Духе, Которых святитель Ириней Лионский описал как *две руки Отца*.

3. Это означает, что Слово Божие как Священное Писание или проповедь (равно как и Сам воплотившийся Логос) должно быть понято как Богочеловеческая реальность. Для православного сознания Священное Писание есть Слово Бога, направленное к Его человеческим созданиям, а не всего лишь человеческие слова, сказанные о Боге. Однако это Слово совершается через *синергию*, или соработничество между Богом и людьми. Бог не диктовал слова Священного Писания, Он вдохновил ограниченные и несовершенные человеческие существа на составление Писания. Как автор апостольского времени, так и более поздний толкователь под водительством Святого Духа говорит внутри своего исторического, культурного и языкового контекста. Таким образом, Священное Писание отражает человеческий аспект с точки зрения различных изложений каждого из четырех Евангелий с неустранимыми расхождениями в хронологии некоторых событий (например, в том, что касается установления точного времени Тайной вечери или изгнания торговцев из храма). Кроме того, имеется по край-

ней мере одно установление, отвергнутое в последующей церковной жизни. Речь идет о том утверждении в Послании к Евреям (Евр 6:4-6), где говорится, что грехи, совершенные после принятия крещения, не простятся.

Этот человеческий элемент Священного Писания ясно показывает, что Слово Божие должно быть истолковано всякий раз заново каждым новым поколением в жизни Церкви. Это не означает, что Благовестие Священного Писания подлежит изменению; это означает, что Святой Дух просвещает всякое новое поколение христиан на языке и в обстоятельствах его времени, чтобы направлять их к полноте истины. Так, православные христиане молятся перед чтением Святого Евангелия за Божественной литургией: *Воссияй в сердцах наших, Человеколюбче Владыко, Твоего бого-разумия нетленный свет, и мысленныя наша отверзи очи во евангельских Твоих пропове-даний разумение*. Слова библейского текста часто бывают темными и не вполне ясными для понимания, однако они содержат полноту истины. В этом и заключается деятельность Святого Духа совместно с авторами Писания и его позднейшими церковными толкователями: выявить эту истину и сделать ее доступ-

ной для всех во всякий момент человеческой истории.

4. Церковь — наиболее подходящее место как для толкования, так и для проповеди и богослужебного прославления Слова Божия. Экзегеза есть одно из проявлений деятельности общины верующих в ее служении и ее свидетельстве. Когда отдельные исследователи Священного Писания занимаются его толкованием, они утрачивают возможность обращаться к тем авторитетам, что находятся вне Церкви и вне Священного Предания, однако это не означает, что выводы, к которым приходит экзегет, уже predeterminedены догматическим учением Церкви. В конце концов это учение также является результатом святоотеческой экзегезы. Однако православные толкователи принимали как необходимую составляющую их проповеди подчинение их размышлений сознанию Церкви (φρώνημα ἐκκλησίας). Это предполагает, что толкователи соотносят свое понимание Писания с вероучительным и нравственным учением Священного Предания и рассматривают свою деятельность как некое служение (διακονία), осуществляемое в интересах Церкви и ее вселенской задачи.

Разумеется, этот принцип был более очевиден для отцов Церкви, нежели для большинства современных экзегетов. Язык как богословия, так и богослужения не прекращает своего постоянного расширения и развития. Новые открытия в области текстологии, археологии и других исторических наук постоянно ставят под вопрос те или иные выводы предшествующих поколений. При этом необходимо принимать во внимание, что эти открытия вплоть до сего дня не вносили никакого разрушительного элемента в отношении тех или иных ключевых моментов христианского вероучения. Социологические исследования жизни в Палестине первого века могут привести некоторых толкователей к той мысли, что Христос был всего лишь странствующим пророком. Современная эмбриология может предоставить кому-нибудь неопровержимые доказательства против возможности девственного рождения (можно в свою очередь задаться вопросом, — откуда взялись тогда другие 23 хромосомы?). Сопоставление Посланий апостола Павла с другими Евангельскими текстами могут привести к заключению, что именно Павел, а не Иисус есть истинный основатель христианской религии.

Однако научная честность требует от нас признания, что выводы, основанные на такого рода исследованиях, являются субъективными⁵. Они происходят от озарений веры (букв. ‘прыжок веры’ — *Пер.*) — или неверия — в той мере, в которой выводы перестают быть ингерентными (внутренне присущими — *Ред.*) самим открытиям, но становятся рассудочными конструкциями, основанными на этих открытиях.

Естественные науки, точно так же, как всякий другой вид деятельности (искусство, музыка или богословие), действуют в какой-либо ограниченной области имманентной человеку действительности. Поэтому никогда нельзя ни чего-либо утверждать, ни что-либо отрицать в отношении трансцендентной действительности даже в том случае, когда она вступает в контакт с физическим миром. Библейские образы, будь то образы бесов или ангелов, остаются недоступными для научного исследования хотя бы потому, что научные

⁵ Заметим, что словосочетание *современная наука*, для многих людей являющееся синонимом высшего авторитета, скрывает в себе указание на собственную слабость, так как *сегодняшние* научные достижения естественным образом уточняются или даже вовсе опровергаются *завтра*. — *Ред.*

средства не приспособлены для изучения их существования или действия, осуществляемого ими. То же самое можно сказать и по поводу присутствия или действия Бога в мире и в человеческом опыте. Те средства, которыми располагает экзегетика, уже не являются уместными для того, чтобы определять истинность или ошибочность мест Священного Писания, имеющих отношение к Личности Иисуса, — к Его Божественному происхождению, значению Искупительной Жертвы, Воскресения и так далее. Экзегеза может лишь помочь нам лучше понять буквальный смысл текста, усвоить понимание самим автором как своего опыта, так и той традиции, которую он воспринял. Однако в любом случае она не может ни подтвердить, ни опровергнуть библейского свидетельства. Не в ее силах судить со всей определенностью о его утверждениях; их приятие зависит от веры, каковая по определению не подлежит научному доказательству.

Именно поэтому (православный) толкователь завершит свою работу внутри своей науки и подчинит ее результаты духу Церкви, иными словами — Священному Преданию. Мы именно потому придерживаемся Священ-

ного Предания как правила веры, что оно является ключом для лучшего постижения той реальности, к которой эмпирические науки оказываются неприспособленными. Для того, чтобы осуществить дальнейшее продвижение, необходимо пережить новое озарение веры и убедиться, что наша экзегетическая деятельность так же, как всякое достоверное Евангельское истолкование, руководится и вдохновляется Духом истины.

5. Если экзегет призывается подчиниться в конечном итоге духу Церкви, то это происходит по той причине, что существует устойчивая связь между Писанием и Преданием, каковые не должны быть поняты ни как возмещающие друг другу недостающее, ни как взаимодополняющие, ни как противоречащие друг другу авторитетные источники. Православие отвергает представление о самодостаточности книг Священного Писания (αὐτάρκεια), нашедшей свое выражение в положении *sola scriptura*⁶, точно так же, как всецело принимает канонический, или нормативный характер Священного Писания для того,

⁶ *Sola scriptura* (лат.) — ‘только Писание’, один из богословских принципов некоторых направлений протестантизма. — *Ред.*

чтобы обозначить основные вопросы веры и жизни.

С другой стороны, оно признает, что Священное Писание есть произведение или плод Священного Предания. Библейское свидетельство обладает каноническим или законным авторитетом лишь в той мере, в которой оно воспринимает апостольское благовестие, верно истолковывает его и передает ради того, чтобы другие могли уверовать. Наиболее ясный и поразительный пример этого предоставляет апостол Павел в Первом послании к Коринфянам (1 Кор 15:1-11). Он, *наименьший из Апостолов*, принял и передал через свое учение свидетельство о том, что *Христос умер за грехи наши, по Писанию*. На основании этого утверждения, надежно и верно отражающего принятое благовестие, коринфяне были приведены к вере в Евангельское свидетельство о воскресшем Христе. Примечательно устойчивое близкое употребление четырех принципиальных слов: *Я преподал то, что принял <...> мы проповедуем, а вы уверовали*. Именно это направление формирует живое предание. Священное Предание не есть лишь совокупность сведений, переданных от одного другому; оно всегда предпола-

гает истолкование в виде текстуального анализа (экзегезы) и проповеди. Апостол Павел принял Евангельское благовестие, в которое он уверовал ради собственного спасения. Однако при этом он его истолковывал и передавал в новом виде сообразно частным потребностям и способности своих слушателей к восприятию. Глаголы *передавать* (παρέδοκα) и *проповедовать* (κερύσσωμεν) обозначают те действия, которые преобразуют Священное Предание из совокупности исторических свидетельств в живое Слово, пробуждающее веру, ведущую ко спасению.

Священное Писание и Священное Предание находятся в отношениях взаимодополнения. Священное Предание — это лоно, в котором рождается и формируется Священное Писание. Священное Писание — это совокупность правил, или канон, в соответствии с которым мы определяем всякую подлинную традицию. Оно предполагает некий круг истолкования, возникающий в результате взаимодействия между апостольским свидетельством и его восприятием, появившимся до, во время и после составления книг Священного Писания и их распространения, а также формирования канона. (Необходимо вспомнить

о том, что первый полный список 27 канонических книг Нового Завета был составлен святителем Афанасием Александрийским в его Пасхальном Послании 367 г. Кроме того, на территориях, где был распространен сирийский язык, Послания Иакова, Третье послание апостола Иоанна и Послание Иуды были признаны как канонические только в V веке, а Апокалипсис — в XI.) Таким образом, задача экзегета — не разорвать этот круг истолкования, но наоборот, всячески его укрепить с тем, чтобы сохранить важнейшую взаимозависимость между Священным Писанием и Преданием, между Словом Божиим и его истолкованием.

6. Ветхий и Новый Завет представляют единое свидетельство истории спасения. Отношение между двумя Заветами суть отношение обетования и свершения. Между ними существует тесное и органичное единство, так что действующие лица и события Нового Завета имеют своими прообразами действующие лица и события Ветхого Завета, а те, в свою очередь, обретают подлинный смысл в тех, кого они прообразуют в Новом Завете. Это отношение обетования и исполнения точнее выражается как движение от образа к его ото-

бражаемому или, вернее, от образа к первообразу. Православный экзегет так же, как это делали сами отцы Церкви, пользуется системой образов для того, чтобы толковать Ветхий Завет в свете воплощения Христа.

Антиохийские экзегеты, и в частности Диодор Тарсийский, всегда упорно настаивали на синхронности, определяющей характер образной системы. Это означает, что будущее отображение уже в определенной мере представлено в пророческом образе; образ содержит отображение. Окончательное исполнение уже изначально присутствует или содержится в исходном символе⁷. Так, Моисей есть образ Христа, равно как иудейский храм — образ Церкви. Поэтому непосредственное воздействие и намерение Бога, заключенное в исторической личности Моисея и жертвоприношениях, совершавшихся в иерусалимском храме, делают из этих образов

⁷ Здесь мы отсылаем читателя к работе: *Frances Young. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge University Press, 1997. Ch. 7-8.* См. также изложение этой работы и других, сделанное Ксенией Вернер в ее неизданной докторской диссертации: *Werner Xenia. Marian Typology. An Analysis of Hymnography and Iconography (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, mai 1999)*, в особенности первая часть.

больше чем простые знаки потому, что указывают на их будущее свершение. Превечный Сын Божий действительно “присутствует” в личности Моисея так же, как вечная и вселенская Церковь присутствует в образе храма благодаря подлинному предвосхищению. Наиболее ясный пример этого дается в 1 Кор 10:1-4, где апостол Павел раскрывает образ скалы, утолявшей жажду израильтян во время их путешествия по пустыне. Скала была постоянным источником воды живой для народа Божиего. Именно поэтому апостол Павел делает такое поразительное утверждение: *камень же был Христос!* Иными словами, Христос, Превечный Сын Божий присутствовал и действовал в жизни Своего народа прежде его прихода в Землю обетованную. Здесь присутствует определенное взаимоотношение между скалой и Христом, образом и прообразом. Скала, источник живительной воды, символизирует Христа, источника *воды живой* (ср. Ин 4:10), проистекающей в жизнь вечную. Символ присутствует в своем окончательном осуществлении так же, как осуществление предкается уже в самом символе.

В этом смысле можно сказать, что типологические отношения должны быть поняты

скорее в своей синхронности, чем в последовательности. Существует тесное соответствие, действительное совпадение во времени между образом скалы и Христом, между образом и прообразом. Именно поэтому апостол может воспринять присутствие и действие Христа, имеющие произойти, уже в образе скалы в Ветхом Завете и тем самым оказывается возможным со всей уверенностью утверждать: “скала есть Сам Христос!”.

Конечно, типология — это старый метод; многие ученые библеисты отвергают его как анахронизм прошлого, “до-критического” периода. Очевидно, что типология должна быть поддержана другими методами, в том числе историческими, археологическими и лингвистическими, текстологии и прочее. Тем не менее типология как особенный вид самого общего подхода к тексту Священного Писания продолжает оставаться существенным элементом в общей задаче по рассмотрению замысла о деятельности Бога в истории и связи двух Заветов: Бога с Израилем и Христа с Церковью.

7. Другой принцип, которым пользовались святые отцы, напрямую унаследован от иудейских раввинов. Он был известен Христу и использовался Им как основной инструмент в

Его толковании Священного Писания. Этот принцип ныне известен под названием *экзегетическая взаимность*. Под этим мы понимаем, что все Священное Писание является боговдохновенным единообразно и насквозь в том смысле, как мы говорили об этом выше. Иисус может тем самым применять по отношению к Себе различные мессианские именования Ветхого Завета. И потому Он может опровергнуть рассуждение фарисеев посредством аргумента, основанного на Псалме 109, в котором говорится, что подлинный Мессия есть Господь и в первую очередь Сын Божий, а не просто сын Давидов (Мф 22:41-46). Другим примером могла бы быть 12 глава Апокалипсиса, в которой описывается некая жена, облаченная в солнечные одежды, несущая сына, существованию которого угрожает змий с семью головами и с десятью рогами. Современная критика склонна видеть в этой жене образ Церкви, а в драконе образ Рима с его семью холмами, который преследовал Церковь. Отталкиваясь от мест, называемых “прото-евангелием”, в тексте Быт 3:15, святые отцы в свою очередь видели в этой же не скорее образ Девы Марии, дарующей рождение Мессии, тогда как змий был образом сатаны, преследующем и Христа, и Церковь.

Принимая во внимание то, что все Священное Писание в равной мере боговдохновенно и что все в нем указывает на Христа, не важно, какое именно место может истолковываться таким образом, чтобы выявить свое мессианское значение. Более того, всякое неясное место может быть прояснено через другое, более прозрачное место. Именно это называется “взаимностью” утверждений Библии, которая не обязана принимать во внимание ни автора этих утверждений, ни исходный или буквальный смысл, которые они могут иметь.

8. Наконец, нам остается рассмотреть основное и существенное направление, которое ведет от буквального смысла к смыслу духовному, или *sensus plenior*. Это нас приводит к теме θεωρία, или созерцательного видения истины и Божественной действительности, которая сообщается через боговдохновенное действие Святого Духа. Согласно опыту отцов Церкви, Бог открывается не посредством рассудочного анализа священных текстов, но через молитву, которая исходит из глубины сердца. Молитва — это плод Святого Духа, обитающего в храме нашего сердца, — того сердца, которое библейская традиция рассматривает как источник мысли и чувств.

Таким образом, молитва есть Божественное действие, деяние Бога внутри нас самих. Во время молитвы Бог говорит с Богом: Святой Дух обращается к Отцу, чтобы со всей силой и весомостью показать наше ходатайство, нашу мольбу и наше славословие. Молиться *в духе и истине* (Ин 4:23) означает молить Отца при посредстве Святого Духа, через Того, Кто есть Истина — через Иисуса Христа, Превечного Сына Божия.

То же самое можно сказать об истолковании Библии. Оно также требует совместной работы (синергии) между нами и Божественной Троицей. И наконец, оно есть также результат действия Святого Духа, обитающего в нас. Перефразируя слова апостола Павла, можно было бы сказать: *мы не знаем, как должны читать Священное Писание* (ср. Рим 8:26). Это означает, что в нашем падшем и греховном состоянии мы имеем возможность посредством разума прийти к буквальному пониманию текста в том изначальном смысле, который он имел для автора и его первоначальных читателей, однако работа, которая сегодня для нас состоит в том, чтобы перевести это благовестие о Слове Божиим, осуществляется благодаря Самому Богу.

В Лице Святого Духа Бог присутствует в душе и сердце человека так же, как Он присутствует во вселенской общности Церкви. Он обращается к тем, кто готов Его услышать, как прежде Он обращался к пророкам. Как некогда пророки, мы “слышим” это слово, принимаем в самих себя и размышляем над ним, чтобы устранить из него то свойственное для нашего сознания значение, которое кажется для нас важным сегодня, в данных обстоятельствах. Затем мы доносим эти слова до других в виде либо проповеди, либо размышления, либо библейского толкования. Всякий способен понять буквальный смысл какого-либо текста, если он владеет соответствующим литературным инструментарием и имеет соответствующую практику, но долгий путь от буквального смысла к *sensus plenior*, или смыслу духовному, предполагает, что мы в подвиге полной покорности Богу и аскетического напряжения подчиняемся непосредственному воздействию Духа истины. Святитель Иоанн Златоуст и другие отцы Церкви утверждали, что никто не может верно понять текст Священного Писания, если не подчинится благой воле Святого Духа. Мы не можем познать Истину, если не смирим себя и не

откроем себя ее могуществу, красоте и величю. Единственное средство *познания истины* заключается в ее поиске, любви к ней и жизни, сколь возможно полной и верной, в согласии с ней.

Последний принцип толкования, принятый святыми отцами, сводится к необходимости аскетического усилия, непрерывной внутренней работы для того, чтобы стяжать дух покаяния и смиренного послушания Богу. Это необходимо для того, чтобы суметь услышать Слово Божие и обрести способность Его полноценного и надлежащего толкования. Для тех, кто вступил на этот путь, кто совершенно сознательно начал эту духовную битву, непростая задача толкования и проповеди Слова Божия может оказаться делом любви и служением славословия.

Эти различные принципы и направления в истолковании Священного текста, принятые авторами патристического периода, подводят к одному важному выводу. Для того, чтобы вновь обнаружить то богатство и авторитет, которые святые отцы придавали библейскому толкованию, оно должно однажды вновь занять свойственное ему место в качестве одного из направлений литургической жизни

Церкви. Однако для того, чтобы это стало возможным, те, кто занимается толкованием Священного Писания — будь то простые верующие (миряне), священники или профессиональные экзегеты — должны усвоить в той же мере, что и сами отцы Церкви, глубокое сознание значимости своей деятельности как одного из видов служения в Церкви. Ведь конечная цель толкования Священного Писания заключается в служении, — как в священнодействии в честь и славу Божию, так и в верном свидетельстве о самооткровении Бога, осуществленного во имя спасения Его народа.

Перевод с французского П. Михайлова

ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНОГО ТОЛКОВАНИЯ СЛОВА БОЖИЯ

В прошлом году на конференции Св. Альбана нами было осознано различие нашего подхода к толкованию Священного Писания. Спор возник у нас о Пятикнижии, в частности, о книге Бытия; но не может быть сомнения, что не только Пятикнижие нами понимается по-разному. И в Новом Завете даже с консервативными английскими богословами у нас не будет согласия относительно Второго послания апостола Петра и Послания к Евреям. И это — в лучшем случае. Мы только с немногими сойдемся относительно остальных Собор-

Русский текст, с которого был переведен доклад, читанный по-английски на второй англо-русской конференции Св. Альбана 30(17) декабря 1927.

Текст публикуется по: "Альфа и Омега". 1994. №2. С. 29–39.

ных Посланий, некоторых малых Посланий апостола Павла и его же Посланий к Тимофею и Титу. Мы будем по-разному понимать подлинность Евангелий. Различие касается как вопроса о происхождении данной книги, так и вопроса о ее содержании. Кто написал книгу, тот ли писатель, имя которого стоит в заголовке, или не он? Достоверно ли содержание книги? Все эти вопросы приобретают особую остроту в отношении Ветхого Завета: Псалмов, Книг Паралипоменон (Хроник), пророческих книг и, в особенности, Пятикнижия и в Пятикнижии, прежде всего, книги Бытия. Здесь разногласие — коренное, и поэтому нам представляется целесообразным на этом вопросе и сосредоточить наше преимущественное внимание.

Вопрос идет о происхождении Ветхого Завета и его достоверности. Не является ли его достоверность раз навсегда опровергнутой современными научными исследованиями? Не дала ли современная наука бесспорного ответа на вопрос о его происхождении? Это то убеждение, которое нам приходилось слышать на прошлогодней конференции. Но это убеждение не может считаться точным научным знанием.

По вопросу о происхождении Пятикнижия у меня недавно было в руках небольшое пособие для преподавателей Ветхого Завета в английских школах, издание Англиканской Церкви (*Blunt A. W. F. The teaching of the Old Testament. London. Church of England Sunday School Institute*). Автор дает короткую, но очень яркую историю возникновения ветхозаветных законоположительных книг. Ее схема: декалог, сборник повествований, Второзаконие, жреческий кодекс. — Автор очевидно настолько убежден теорией Вельгаузена, что положил ее в основание преподавания Ветхого Завета детям.

Следующее недоумение касается уже не происхождения, а содержания Ветхого Завета. — У нас не будет разногласия о принципиальной возможности чуда. Но действительно ли произошли те чудеса, о которых в Ветхом Завете говорится: Иона во чреве китовом, истребление водами потопа грешного человечества и спасение ковчега; сотворение мира, как оно описано в книге Бытия, — или все это — мифология, фольклор, подобный фольклору других народов и, может быть, почерпнутый из общего источника? Эти два объяснения были противопоставлены друг другу на

конференции Св. Альбана в прошлом году. Что же говорит наука?

Мы утверждаем, что теории, против которых мы возражаем, не могут притязать на значение точного научного знания. Было ли Второзаконие закреплением пророческой реформации? Или, наоборот, пророки звали народ жестоковыйный вернуться к закону, некогда данному и пришедшему в забвение? В каком отношении находятся книга Левит и части Пятикнижия, содержащие обрядовый закон, к последним главам книги пророка Иезекииля? Что раньше? Точного исторического знания по этому вопросу быть не может. Одной гипотезе противостоит другая. То понимание, против которого вы возражаете, является с точки зрения исторической науки гипотезой, но для нас эта гипотеза освящена авторитетом Священного Предания Православной Церкви. Отрицательная критика тоже не пошла дальше гипотез.

Это же касается и тех естественно-научных теорий, которые противоплагаются буквальному пониманию Ветхого Завета, и на которых здесь останавливаться неуместно.

Наш спор нельзя понимать как спор науки и слепой традиции. Его истоки глубже. Он ставит

вопрос о религиозных принципах толкования Слова Божия. Изложение этих принципов в Православии и составляет тему моего доклада.

Священное Писание есть Слово Божие. Оно содержит Божественное Откровение. Через него Бог говорит человеку. Его двуединую богочеловеческую сущность, присутствующую во всякой теофании, во всяком явлении Бога тварному миру, нельзя никогда упускать из внимания. Аналогией может послужить Халкидонское учение о соединении естеств во Христе — неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Посредниками Откровения являлись люди, и оно назначается для людей. Но остановиться только на человеческом, на человеческом восприятии и человеческом воспроизведении, сводить познавание теофании к исследованию чувственного опыта познающего субъекта, — значило бы погрешать против нераздельности и неразлучности являющего Себя Бога и твари, сподобляющейся явления.

Подобное понимание Священного Писания связано с православным учением о Церкви. Церкви свойственна богочеловеческая природа. Церковь стоит на грани миров. Церкви даны обетования. Таинства Церкви

открывают нам двери Царства Божия. Церкви принадлежит и Священное Писание.

Отсюда — предпосылки его толкования. Православное богословие толкует Священное Писание в свете Священного Предания. Священное Предание есть голос Церкви. Православный толкователь прекрасно знает, что он не найдет в Священном Предании готовой формулы по каждому интересующему его вопросу. Православная Церковь не обладает непогрешительным авторитетом в вопросах веры. У нее нет органа, который мог бы с формальной безошибочностью решить, что есть и что не есть Священное Предание. Есть ясное, и есть неясное. Непреложное содержание Предания в значительной части закреплено в символах и вероопределениях Церкви, но не исчерпывается ими. Движение богословия — это уяснение неясного, чтение Предания. Мы научаемся внимать ему в писаниях Отцов, в церковных песнопениях, в житиях святых. Это — область исследования. Каждая отдельная мысль святого отца, каждая черта в жизни святого еще не выражает непременно Священного Предания.

В основном Священное Предание о Священном Писании уже раскрыто с достаточной ясностью.

Прежде всего, Священное Предание учит о богодухновенности Священного Писания. Богодухновенность можно понимать по-разному. Православное учение о богодухновенности связано с учением о нераздельности и неразлучности Божиего и человеческого во всяком откровении. Оно не понимает богодухновенность в смысле общеблагодатного укрепления естественных сил человека. Если священный писатель остается человеком и по-человечески стремится достичь той цели, которая ему указана Святым Духом, — то самое указание этой цели свыше предполагает и сверхъестественный дар Божественной благодати; священный писатель получает высшее ведение, исключающее возможность ошибок и искажений, происходящих от человеческой немощи, и облакает сообщаемое ему откровение в наиболее совершенную форму, какую только допускает ограниченный человеческий язык.

Учение о богодухновенности Священного Писания есть общая предпосылка его толкования в Православной Церкви. Общее свидетельство Священного Предания дополняется трояким свидетельством: о священном каноне, о тексте и о писателях отдельных книг

Священного Предания. Прежде всего — понятие канона. Свидетельство Священного Писания о каноне есть уже конкретное свидетельство о богодухновенности всех книг, входящих в состав Священного Писания, и только их одних. Это свидетельство относится как к Ветхому Завету, так и к Новому, и связывает оба Завета в священном единстве Слова Божия. Последнее существенно. Православный толкователь не считает себя вправе разделять Священное Писание и, воздавая почитание Новому Завету, отказывать в нем Завету Ветхому. И для православного сознания исполнение Ветхого Завета — в Новом. Покрывало, лежащее на Ветхом Завете, снимается во Христе (2 Кор 3:14). Но *в Сыне в последние дни* открылся Тот же Бог, Который *многочастне и многообразне древле отцам говорил во пророках* (Евр 1:1). Различие исполнения и приготовления, полного откровения и откровений частичных влияет и на толкование, но общая предпосылка остается неизменной. Правило толкования текста в контексте сохраняет силу и для Священного Писания, но единство канона распространяет понятие контекста для каждого данного места Слова Божия до пределов контекста всего

Священного Писания. Смысл сыновнего обращения Иисуса Христа к Богу Отцу в синоптических Евангелиях раскрывается в Евангелии от Иоанна, который учит о тайне отношений Отца и Сына. Единый контекст Священного Писания обнимает и Ветхий Завет, и Новый Завет.

Далее свидетельство Священного Предания касается текста Священного Писания. Такое закрепление текста оставляет место и для разночтений, иногда — особенно в пределах Ветхого Завета — достаточно широкое. Наличие разночтений отвечает множественности смысла Священного Писания. Как читать, например, текст Деяний Апостольских (15:20,29), содержащий постановление Апостольского собора? Краткая редакция, которая обычно дается в наших критических изданиях: “воздерживаться от идоложертвенного, и крови, и удавленины, и блуда”, дополняется в так называемой “западной” версии призывом не делать другим того, чего не хочешь себе. О первоначальном тексте исследователи не пришли к одному решению. Из двух форм одна дает прямой ответ на вопрос об обязательности для христиан обрядового закона, являвшийся предметом обсуждения на соборе,

а другая вскрывает смысл сохранения некоторых обрядовых предписаний в духе учения апостола Павла, который “для иудеев был как иудей”, “для подзаконных как подзаконный”, и для всех был “всем, чтобы спасти, по крайней мере, некоторых” (1 Кор 9:20,22). Во всяком случае закрепление текста делает невозможным произвольное отсечение отдельных отрывков или целых глав, как это иногда имеет место, например, с Ин 21, Рим 16, и т.д., и т.д. Больше того. Свидетельство Священного Предания закрепило в составе Священного Писания и такие места, которые почти единогласно считаются интерполяциями, как рассказ о жене, взятой в прелюбодеянии (Ин 7:53–8:11), и окончание Евангелия от Марка (Мк 16:9–20). Православный исследователь не станет доказывать, что эти места принадлежали к первоначальному тексту Евангелия, так как он не располагает для этого внешними данными, но он вправе смотреть на эти отрывки как на разночтения, освященные не менее, чем другие разночтения, и толковать Евангелие, считаясь с их местом в контексте. Такое толкование даст иногда неожиданные и яркие результаты.

И, наконец, последнее. — Священное Предание называет имена писателей отдельных

книг Священного Писания. Тут мы подошли к вопросу, который для Ветхого Завета имеет особую остроту. Я разумею, главным образом, свидетельство Предания о Моисее как авторе Пятикнижия. Но это свидетельство Предания касается и Нового Завета. Там, где в самой новозаветной книге стоит имя ее писателя, и это имя не нуждается в дальнейшем толковании, свидетельство Предания о писателе уже заключено в его свидетельстве о каноне. Это касается посланий апостола Павла — от Послания к Римлянам до Послания к Филимону; посланий апостола Петра и Апокалипсиса. Иногда это имя нуждается в толковании. Кто тот Иаков, который написал Послание Иакова, или Иуда, именем которого надписано седьмое Соборное Послание? Кто возлюбленный ученик четвертого Евангелия? Кто старец (πρεσβύτερος) малых Посланий Иоанна? На этот вопрос дает ответ Предание. И Предание же проставляет имя там, где оно не было проставлено вовсе. Это касается первых трех Евангелий, книги Деяний, Первого послания Иоанна и Послания к Евреям. История богословия в этом отношении поучительна. Авторство апостола Павла для Послания к Евреям было единогласно установлено только к

V в. Но Священное Предание как голос Церкви не есть обязательно предание, открыто высказанное древними. Человеческие колебания древних могли смолкнуть и в сравнительно позднее время перед прозвучавшим и осознанным голосом Церкви.

Этим можно ограничить непреложное свидетельство Священного Предания о Писании. Дальше начинается область исследования. Его предпосылки — тоже в Предании, но только предпосылки. Свидетельство Священного Предания не касается прямо частных толкований. Толкование не должно противоречить положительному церковному учению. Указание Мф 1:25, что Иосиф не знал Марии, пока Она не родила Сына своего первенца, нельзя понимать в том смысле, что Иосиф познал Ее после рождения Христова, и равным образом братьев Господних, упоминаемых в Евангелии (Мк 6:3 и др.), нельзя понимать в смысле сыновей Иосифа и Марии, ибо такое понимание противоречило бы православному догмату о приснодевстве Божией Матери. Но множественность смысла Священного Писания, допускающая истолкование библейского текста в догматической системе, его морально-практическое приложение, его ли-

тургическое употребление и т.д. приводят к тому, что некоторые библейские повествования понимаются православными писателями по-разному. Так, например, по поводу понятия “дня” в Быт 1 блаженный Августин говорит о невозможности понимания буквально, Афанасий Великий и некоторые другие Отцы учили о творении мгновенном, а иные разумели это слово прямо: в смысле дня астрономического. История святоотеческого толкования Священного Писания делает бесспорным наряду с толкованием Писания буквальным право его толкования аллегорического, представленного в творениях отцов александрийской церкви.

Мы можем перейти теперь к частному вопросу. Как велика та свобода, которая предоставляется православному толкователю Ветхого Завета? Как понимать повествования книги Бытия?

К ответу на этот вопрос — методологически — может подвести изучение Евангелий¹. Единство канона, священное целое Слова Божия дает на это право. Многочисленные

¹ Предлагаемое понимание Евангелия обосновано мною в специальной статье “Евангелисты как историки”. — Православная мысль. 1928. В. 1.

попытки объяснить наблюдаемые между Евангелиями различия не привели к одному бесспорному решению. Мы знаем, что число научных гипотез, посвященных уяснению как синоптической, так и Иоанновской проблемы, с каждым годом все возрастает и возрастает и не приводит к цели. В основе предлагаемых объяснений лежит допущение забвения или тенденциозной переработки подлинного евангельского предания, то есть предпосылки, православному пониманию богодухновенности в корне противоречащие. В свою очередь, эти предпосылки неразрывно связаны с той общей исходной точкой, от которой отправлялись и отправляются все подобные объяснения. Эта общая исходная точка есть понимание задачи, которая стояла перед каждым из евангелистов, как задачи историка, озабоченного фактической точностью, ясным указанием хронологической последовательности и внутренней связи описываемых событий. Отвечает ли это понимание действительному положению вещей?

Не подлежит сомнению, что такую историческую задачу поставил себе Лука. Это видно из пролога его Евангелия (1:1–4). Он и в дальнейшем точно устанавливает связь евангель-

ской хронологии с местной иудейской и всеобщей историей (3:1–2) и постоянно проявляет стремление соблюсти фактическую точность и дать внутреннее развитие евангельской истории. Но это касается только Луки. Другие евангелисты не заявляют о своей исторической задаче, не дают хронологических вех, и потому, если их хронология с хронологией Луки не совпадает, то из понятия богодухновенности, как оное было нами установлено, вытекает неизбежность нашего выбора в порядке оценки исторической в пользу Луки, и становится ясно, что построение остальных евангелистов от исторической точности отступает, — но отступает только потому, что такая историческая задача перед ними не стояла. Различия объясняются различием точек зрения. Ветхозаветная предпосылка и Евангелие Церкви с преобладанием религиозной морали — у Матфея; Евангелие победы над миром в чудесах, страстях и воскресении Божественного Царя — у Марка; Евангелие духовное, дающее не одно только временное выражение вечного, а раскрывающее самую сущность вечного, превышающую человеческое познание и не допускающую выражения человеческими словами — у Иоанна. Основ-

ные идеи оттенялись выбором фактов и поучений и соответствующей их группировкой, отнюдь не притязавшей на хронологическую точность. Это важно отметить для понимания последующего. Но этого мало. Даже Евангелие от Луки не может быть понято исключительно в плоскости истории. Продолжительность отдельных событий и промежутков, их разделяющих, не указана и у него, а явления Воскресшего, на которые в книге Деяний (1:3), тоже написанной евангелистом Лукой, как это признает и критическая экзегеза, отводится сорок дней, рассказаны в Евангелии так, что все происшедшее от воскресения до вознесения может быть уместено на протяжении суток. Хронологическая рамка оказывается слишком тесной и для Евангелия от Луки. И его содержание есть теофания. И его история есть история явления во времени вечного.

Эти наблюдения, касающиеся Нового Завета, могут быть распространены и на Ветхий Завет. Они устанавливают исходную точку. Ветхозаветной аналогией тех различий, которые наблюдаются между нашими Евангелиями, является соотношение между книгами Паралипоменон, с одной стороны, и книгами Царств, с другой стороны. Несовместимость

обоих повествований ставит вопрос о необходимости выбора. Этот выбор обычно делается в пользу книги Царств, и тем умаляется значение книги Паралипоменон. Между тем, назначение Израиля, ведомого в своей истории Богом, многократно являвшимся ему и направлявшим его исторический путь, было приготовление Боговоплощения, ряд последовательных теофаний, которые вели к конечной Теофании. Ясно, что освещение историческое, которому скорее (но не безусловно — это тоже надо помнить) отвечают книги Царств, не может исчерпать всего религиозного смысла изображаемых событий. Наряду с историческим подходом возможен другой подход и другие подходы. Одно из таких пониманий дают книги Паралипоменон.

Сказанное может быть отнесено и к Пятикнижию. Тут, однако, сразу напрашивается возражение. Надо иметь в виду, что как раз те части Пятикнижия, которые для западной экзегезы являются в наибольшей мере камнем преткновения и содержат историческое повествование о былых событиях, не имеют параллели в виде другой ветхозаветной книги, в которой тоже последовательно излагались бы те же события. Я разумею книгу Бытия. Она

единственна, и как единственная, *должна* содержать историю. Таково естественное возражение. Иными словами, к книге Бытия надо подходить с историческими предпосылками, как это делают критические экзегеты. И так как изучение книги Бытия в свете истории наталкивается на значительные трудности, то и является неизбежным высказываемое ими отрицательное суждение о ее подлинности и достоверности. Однако это возражение не убедительно. Мы видели, что даже историк Лука не дает истории в нашем смысле слова. Мы видели, что только условно книги Царств могут быть противопоставлены книгам Паралипоменон как книги исторические. Книга Бытия повествует о том, что не могло быть предметом человеческого опыта: о сотворении мира, предшествующем сотворению человека. Она учит о том, что превышает всякий возможный человеческий опыт: о Божием в ветхозаветных теофаниях, ибо вся книга Бытия есть теофания, и как раз та теофания, с которой начинается путь человечества на земле: явления Бога прародителям до грехопадения и в грехопадении, — обетование искупления, истребление беззаконных водами потопа и избрание предков Израиля, от которого дол-

жен был произойти Спаситель. Мало того. Указанная аналогия — Евангелия в Новом Завете, исторические книги в Ветхом Завете — может быть продолжена и в другую сторону. Книги Царств являются историческим восполнением книг Паралипоменон. Но и обратно. И обратное существенно, ибо книги Паралипоменон написаны позже: одного условно-исторического изложения оказалось недостаточно. И то же — о Евангелиях. Мы взяли за исходную точку Луку. Но в священной четверице Евангелий нашел себе место не только историк Лука, но и Иоанн, возлежавший на персях Иисуса. Если задача Бытописателя была историческая, то где же ее мистическое восполнение, где очи орла, зрящие солнце? Как и Иоанн, Моисей в Бытии пишет о том, что было “в начале”. Четверице Евангелий соответствует в Ветхом Завете одна книга Бытия.

Мы подошли к тому понятию метаистории, которое наша делегация защищала в прошлом году. Неизбежность метаисторического толкования книги Бытия вытекает из сделанных только что наблюдений. В понятии метаистории есть двойственность. Метаистория не исключает истории. Но, раскрываясь в истории, она превышает наше разумение.

И исторические события, в которых она раскрывается, теряют для нас интерес в смысле конкретных исторических фактов. Они получают значение символическое: через них мы касаемся вечной истины. Таким образом, метаисторическое понимание делает несущественными отдельные подробности библейских фактов в их конкретном историческом значении: ребро Адама, плод древа познания добра и зла, породы животных, выведенных в ковчег и т. д., и т. д.

Но метаистория имеет и свои пределы. Толкование Писания не должно противоречить учению Церкви. Православное толкование не может растворить ветхозаветных прародителей в потоке мифологических образов. Они почитаются Православной Церковью в лике святых. Мы, живущие члены воинствующей Церкви, находимся с ними в молитвенном общении. *Я Бог Авраама и Бог Исаака, и Бог Иакова. Бог не есть Бог мертвых, но живых* (Мф 22:32). Ответ Спасителя саддукеям остается в силе и для нас. Это — одна сторона. С другой стороны, книга Бытия говорит о сотворении мира, о грехопадении, о наказании согрешивших. Что это: мифология или история? Христианство учит о Боге

Творце. Христос пришел на землю искупить падшее человечество. События книги Бытия предполагаются Новым Заветом? Мифологическое понимание Ветхого Завета отнимает почву у Нового: лишнее доказательство связи Заветов. Они вместе стоят и вместе падают.

Поставленная мною задача выполнена. Мне остается подвести итоги.

Исходная точка православного толкования Слова Божия есть нераздельность и неразлучность Божиего и человеческого в Божественном Откровении. Это общее положение отвечает тому месту, которое Священному Писанию принадлежит в Церкви и которое обязывает нас толковать Священное Писание в свете Священного Предания. Метаисторическое толкование книги Бытия вытекает из тех общих предпосылок толкования Священного Писания, которые составляют содержание Священного Предания. Область метаистории лежит на грани временного и вечного. Ее ближайший предмет — теофания. С метаисторией мы возвращаемся к исходной точке.

И здесь — наше отличие.

Нашему метаисторическому толкованию английские богословы противопоставляют толкование чисто историческое.

Я рад случаю засвидетельствовать в настоящем собрании, что я принадлежу к самым горячим почитателям английской богословской науки. Научное толкование Нового Завета является, по моему убеждению, непреходящею заслугою английского богословия. Достаточно вспомнить имена Лайтфута, Вестскотта и Хорта. Православный исследователь питается от плодов их учености и может учиться на их примере благоговейному отношению к Слову Божию. Я вспоминал их труды, когда в прошлом году, по окончании конференции Св. Альбана ходил по лондонским музеям и подолгу стоял перед замечательными картинами английских мастеров XIX в. на евангельские темы. Я помню Отрока Иисуса в доме плотника Иосифа, помню Спасителя на Тайной Вечери, омывающего ноги Петру. И мне ясно, что дух — один — дух любви и правды, но правды исторической: человеческое естество Богочеловека, познание человеческого приятия Откровения, даруемого от Бога.

Трудно на человеческом языке передать понятие метаистории, объяснить изнутри в согласии с духом Православия различия Евангелий. Одна аналогия мне в последние годы постоянно напрашивалась: аналогия право-

славной иконы. Икона не есть портрет. Икона чужда натурализма. Ее условные угловатые формы не встречаются в жизни. В иконной условности указывается тайна иного бытия.

Этот образ достаточно пригоден для выражения тех различий, которые наблюдаются между нами. Есть высшие требования, которые предъявляются к иконе, и которым не удовлетворяет исторически точная и проникновенная картина на религиозную тему. Различие между картиной и иконой отвечает различию между историческим и метаисторическим толкованиями Слова Божия.

Преподобный Серафим, читая Символ Веры, останавливался с особенным вниманием на последнем, двенадцатом члене: чаю жизни будущего века. Эта та цель, к которой все стремится: и таинства Церкви, и подвиг святых, и бездонная глубина Православного Богослужения. О тайне грядущего Преображения писал к Коринфянам апостол Павел (1 Кор 15). *Сподобившиеся достигнуть <...> воскресения из мертвых <...> умереть уже не могут*, сказал Спаситель саддукеям (Лк 20:35–36). Этим духом запечатлена и православная экзегеза. Православный толкователь не может остановиться на истории.

Протоиерей ИОАНН БРЕК

КАК ЧИТАТЬ ВЕТХИЙ ЗАВЕТ?

Христианская традиция чтения и понимания¹ Ветхого Завета дорога для меня. Она имеет безграничное значение для нас, поскольку мы остро ощущаем, что в течение многих лет, если не веков, будучи православными, мы так или иначе пренебрегали чтением книг Священного Писания и, в частности, книг Ветхого Завета.

Речь, произнесенная священником Иоанном Бреком, профессором Свято-Сергиевского Богословского института, на встрече участников молодежного движения Nepsis при Архиепископии Румынского Патриархата в Западной Европе 21 апреля 2001 года. Опубликовано в: Mensuel Service Orthodoxe de Presse (SOP). Supplément № 250, juillet-août 2002.

Текст статьи публикуется по: “Альфа и Омега”. 2003. № 1(35). С. 16-30.

© Перевод. П. Б. Михайлов, 2006.

¹Здесь и далее мы предпочитаем так переводить авторское понятие *lecture*, включающее в себя не только прочтение текста, но и весьма детальное его понимание с возрастающей степенью осмысленности. — *Пер.*

Я думаю, что начать следует с главного утверждения: речь идет о том убеждении, которое ставит нас в определенную связь с великой церковной традицией, представленной как Отцами Церкви, так и святыми писателями книг Нового Завета. Это убеждение сводится для нас к пониманию Ветхого Завета в соответствии с апостолом Павлом (ср. 2 Кор), а именно — как совокупности книг глубоко и по существу христианских.

Очевидно, что утверждая это, мы впадаем в опасность задеть наших иудейских братьев и сестер, чего я бы вовсе не хотел. Для иудеев, и в особенности иудеев ортодоксального склада, наш Ветхий Завет, еврейская Библия, означает Тору, Закон Божий, истину, правило, иначе говоря, руководство и прочную основу всего, что имеет отношение к вере, пути, ведущему к Богу, к вечному единству с Богом и в Боге.

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ МОЖЕТ БЫТЬ ПОНЯТ ЛИШЬ В СВЕТЕ НОВОГО²

Тем не менее, будучи христианами, мы обязаны уметь видеть вещь с разных сторон, я бы даже сказал, с принципиально разных сто-

² Деления на подзаголовки сделаны редакцией SOP. — *Пер.*

рон. Совокупность доказательств Церкви, основанных на религиозном опыте авторов Нового Завета, а также на всей святоотеческой традиции, заключалась в том, что мы называем Ветхим Заветом, приготовляющим Новый Завет и понимаемым лишь в свете Нового Завета. Я попытаюсь объяснить то, что хочу этим сказать.

Прикасаясь к Священному Писанию, необходимо прежде всего помнить, что для святых писателей Нового Завета Священное Писание состояло из книг нашего Ветхого Завета. Например, Иисус говорит к иудеям: *Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне* (Ин 5:39). Разумеется, говоря о Писаниях, Он указывает на то, что мы называем еврейской Библией, Ветхим Заветом. Дело обстояло так в течение первых лет, первых поколений, даже более того, первых веков церковной жизни, поскольку новозаветный канон формировался очень медленно. Так было в Сирии и других местностях вплоть до V века. Так что было необходимо, чтобы был установлен новозаветный канон из двадцати семи книг. До этих пор для древних христиан само выражение “Писания” обозначало, как правило, наш Ветхий

Завет, хотя само определение могло порой употребляться в том числе для обозначения посланий апостола Павла и других апостольских творений. Однако каков же был образ восприятия, постижения таинства, проникновения и затем проповедания того, чем являлось для них Священное Писание и в равной мере еврейская Библия?

Вы, вероятно, имеете представление о тех спорах, которые имели место в начале III-VI веков среди восточных Церквей, в частности, между Александрией и Антиохией. Это можно было бы обрисовать таким образом: к концу II века под воздействием определенного направления, появившегося за век до пришествия Иисуса Христа и получившего свое развитие в особенности у Филона Александрийского, распространилось течение, связанное с методом толкования Священного Писания, получившим название аллегорического, который, как казалось, имел преимущество в исследовании подлинного значения, подлинного смысла какого-либо библейского текста, за которым стояло непосредственное историческое свидетельство.

ИСТОРИЯ: ВСТРЕЧА НЕБА И ЗЕМЛИ

Исторический вопрос оказывается весьма не простым, поскольку в то время понимание истории достаточно сильно отличалось от нашего. То, что мы называем историей или действительным событием, на самом деле заимствовано из представлений, возникших в XIX веке. Перед святыми же Отцами, будь то Отцы александрийцы или те, что принадлежали к традиции антиохийской, появившейся несколько позже, в качестве определенной реакции против первой, история представляла как встреча земли и неба, встреча видимого и невидимого. Для этих двух школ исследование истории имело гораздо более широкое значение, чем то, что мы обычно подразумеваем под историей, историческим или историко-критическим исследованием, каковое, я на этом настаиваю, отражает особенность сознания, сформировавшегося не раньше XIX века.

Пожалуй, следовало бы упорядочить вопросы терминологии и последовательности исторического развития событий. Это весьма сложная задача, но я считаю, что мы можем тем не менее говорить, что обе школы были представлены святыми Отцами, которые

искали за историческими событиями то, что называется словом *θεορία*, что означает видение, навешанное Святым Духом, сообщающее нам Откровение и Божественную истину.

Каковы бы ни были пути типологии (Антиохия) или аллегории (Александрия), цель толкования этих двух традиций всегда заключалась в том, чтобы посредством истории опередить саму историю, чтобы достичь знания, мудрости, постижения, участия, подлинного общения с небесной реальностью, реальностью Царствия Божия.

Эти две традиции обычно характеризуются следующим образом. В Александрии ученые мужи, которые подобно Дидиму Слепцу, Оригену, Клименту Александрийскому вплоть до святителя Кирилла Александрийского в V веке были одновременно исследователями, изъяснителями, толкователями, проповедниками Священного Писания, имели склонность находить в нем двойной смысл, одновременно исторический и трансцендентный, исторический и духовный. Различие между этими двумя значениями было достаточно важным, поскольку аллегореза была склонна отрываться от истории и переносить основной акцент на смысл библейского послания,

который оно имеет для нас, в настоящее время, на уровень нашей нравственной, духовной и даже мистической жизни.

Антиохийские Отцы III-IV веков вставляли в этом отношении порой в достаточно жесткую оппозицию (в особенности это характерно для Феодора Мопсуестского), чтобы средствами типологии вместить всю полноту истины в сами исторические события. Диодор Тарсийский, один из главных представителей этой антиохийской традиции, настаивал на том, что событие прошлого, например из Ветхого Завета, хотя имеет двойной смысл, одновременно исторический и духовный, однако оба значения совпадают в собственно историческом событии.

УКОРЕНЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ИСТОРИИ

В отличие от аллегорезы, направления сугубо платонического, которое, как казалось, разрушало средостение между историей и горним миром, антиохийская школа преследовала цель укоренить трансцендентную реальность, истину, открытую через Святого Духа в истории Израиля, в лоно церковной жизни, в историю.

Откуда эта укорененность в истории? — Дело в том, что мы суть существа “исторические”; к тому же было необходимо, чтобы Спаситель вошел в полноту нашего исторического опыта, в нашу повседневную действительность, как до того было необходимо, чтобы приготовление, ведущее к Воплощению, к полноте Откровения в Присутствии Эммануила, Бога, Сущего с нами в Лице Иисуса из Назарета, — чтобы все это было столь же глубоко и действительно укоренено в рамках человеческой истории, во времени и пространстве.

Должно признать, что достаточно легко склониться к доведению этих двух позиций до крайности. Один студент Свято-Владимирского института провел весьма интересное исследование в этой области, в частности для того, чтобы показать, что имела место тенденция к противопоставлению аллегорического метода в его достаточно радикальной форме методу, получившему название типологии. Тем не менее в настоящий момент, рискуя упростить подлинное положение дел, мы остаемся в рамках этих двух школ: аллегоризирующей с одной стороны и основанной на типологии с другой.

ДВИЖЕНИЕ К ВЕЧНОМУ ЕДИНСТВУ С БОГОМ

Что есть типология? Изначально типология предполагает, что исторические события устроены Богом для того, чтобы составить некую историю спасения, движение помимо времени и пространства, которое ведет к вечному общению с Богом. Типология открывает нам Божественную икономию, деятельность Бога ко спасению мира.

В типологии следует доискиваться двойной перспективы, одновременно вертикальной и горизонтальной. Во-первых, в том, что касается горизонтального измерения, когда дело идет о типологии, мы говорим о *типосе*, или фигуре. Τύπος — слово, которое использует апостол Павел, чтобы говорить о первом Адаме. Ἀντίτυπος завершает его, или исполняет.

В данном случае в Рим 5 Христос назван новым Адамом: Адам есть *типос*, *антитипосом* которого является Иисус Христос. Типологическое рассмотрение обнаруживает в совокупности текстов связи между Ветхим и Новым Заветами.

Чтобы заключить одним кратким определением, *типос* есть некий пророческий образ, относящийся к будущей реальности,

являющейся его свершением. Лучше всего это объяснить на нескольких примерах.

Помимо типологии между Адамом и Христом, новым, или последним Адамом, принадлежащей апостолу Павлу, существует пример ветхозаветного образа Моисея. Моисей восходит на гору Синай, предстает в безмолвии перед Богом и обретает в Богоявлении скрижали закона, десять заповедей, которые образуют основу Торы, закона иудейского. Моисей спускается и передает в руки народа Израилева откровение в виде закона, который определяет не только какую-то норму поведения, но и вообще смысл существования иудеев между собой и с Богом.

Апостол Матфей, быть может, более, чем другие авторы Нового Завета, являет нам образ Христа, каковой есть *антитипос* образа Моисея, *типоса* подателя закона, Христос в начале Мф 5 восходит на другую гору, в Палестине. Он не воспринимает закона от Своего Отца, он Сам есть Закон, новый закон любви. Он начинает возвещать этот закон в форме заповедей блаженств и в особенности того, что за ними следует. Это Нагорная проповедь, Мф 5, 6 и 7. Моисей — это типос, антитипосом которого является Христос. Моисей есть про-

роческий образ, постоянно обращенный в будущее, в область эсхатологии, во исполнение замысла Божия о спасении мира, — замысла законченного, нашедшего свое исполнение в Лице и деянии Иисуса Христа.

Существует множество других образов, устанавливающих связь между Ветхим и Новым Заветами. Они предоставляют нам много прекрасных поводов к тому, чтобы прикоснуться к Ветхому Завету и уверенно толковать его как произведение (или как некий свод), по существу своему христианское.

ОБРАЗ СТРАЖДУЩЕГО РАБА

Образ страждущего Раба несколько иной. В книге пророка Исаии, в главах с 42-й по 53-ю, помещены четыре песни раба. В первых песнях, первых поэмах, которые предлагает нам пророк Исаия, кажется, что страждущий Раб есть не что иное как олицетворение Израиля. Однако в четвертой (Ис 52:13-53:12), мы обнаруживаем образ некой личности, глубоко отличной от Израиля: Он будет отвержен своим собственным народом, подвергнут мучениям, унижен до самой крайней степени. (Некоторые толкователи даже вычитывают здесь между строк, что Он будет казнен). Он

возьмет на себя грех мира, грех народа Божиего, и именно через Его страдание мы получим выздоровление.

Этот страждущий Раб Исаии (даже без ведома самого пророка) есть не только образ, наполненный мессианским значением, как, например, образ царя, которому надлежит воцариться в какую-то позднюю эпоху. Этот страждущий Раб, согласно христианскому новозаветному пониманию, есть Сам Христос, Который будет отвергнут Своим собственным народом и отдан на смерть, чтобы исполнить изначальное призвание Израиля, заключающееся в свидетельстве о спасении всего мира.

Мы можем вспомнить и ветхозаветный храм иудеев, получивший свое исполнение в Лице Иисуса, Который есть истинный храм, как Он говорит у апостола Иоанна: *разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин 2:19). Его ученики сами не поняли, что Он говорил, поскольку *Он говорил о храме тела Своего* (Ин 2:21). И в самом деле после распятия, погребения, а также воскресения, этот новый храм будет возведен и обетование исполнено. Храм есть типос, а Тело Христа, подвергнувшееся разрушению и воскресшее, стано-

вится исполнением всего того, что символизирует храм Ветхого Завета.

То же значение сосредоточено в образе, который вызывает в памяти евангелист Иоанн (3:14), когда Иисус упоминает медного змия. После одного сражения с врагами Моисей возносит знак в пустыне, прообраз святого Креста, на котором он воздвигает медного змия. Как нам объясняет евангелист Иоанн, он прообразует Христа, Который Сам будет вознесен на Крест с распростертыми руками, дабы обнять весь мир и увлечь всех верующих за Собой, — через смерть вплоть до воскресения мертвых.

УСТРЕМЛЕННОСТЬ, ВЕДУЩАЯ НАС К БУДУЩЕМУ ЦАРСТВУ

В горизонтальной плоскости существует множество образов, ведущих от прошлого к настоящему, от Ветхого Завета к Новому. Отметим, что Сам Иисус обращался порой к типологии, чтобы с ее помощью выявить отношения, связующие прошедшее с настоящим. Однако это горизонтальное измерение исполняется через измерение иного рода, через другую направленность, характеризующую типологическое исследование; это —

вертикальное направление от исторического типа к тому, что можно назвать трансцендентным архетипом.

Вот несколько кратких примеров. Иудейская Пасха осуществляется здесь, на земле, тогда как христианская Пасха, празднуемая каждый год в наших церквах, есть не что иное как типический, или типологический образ пасхальной полноты, осуществляемой Христом на небе, — образ, который, однако, окончательно будет исполнен в последний день, после всеобщего воскресения.

То же значение усматривается во взаимосвязи Церкви земной и Церкви небесной, между нашим предстоянием у алтарей здесь, на земле, и подлинной Евхаристией, совершаемой день и ночь перед Богом в славе Царствия небесного там, где Христос как Великий Первосвященник входит в небесный алтарь и молитвенно предстоит перед Отцом, чтобы служить Ему как за Себя, так и за нас.

Здесь мы вновь обнаруживаем ту двойную горизонтальную и вертикальную направленность, которая всегда основывается на исторических событиях, идет ли речь о событиях Ветхого Завета или о событиях, о которых повествуется в Новом.

ПОДЛИННЫЙ СМЫСЛ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Типология при этом часто рассматривается как смысл Священного Писания. Это ошибка, поскольку не существует типологического смысла, равно как не существует и аллегорического смысла. Типология и аллегория суть методы работы. Это тропы, которыми следуют толкователи для того, чтобы обнаружить смыслы, многочисленные значения Священного Писания.

Каковы эти различные смыслы Священного Писания? Их выявлялось много, в особенности в западном мире в Средние века. Но, как мне кажется, существует два основных. С одной стороны — это тот смысл, который мы бы могли назвать “историко-литературным”. С другой стороны — *sensus plenior*, высший смысл или, лучше сказать, смысл духовный.

ИСТОРИЯ, ОТНОСЯЩАЯСЯ НЕ ТОЛЬКО К НАМ, НО В ОСОБЕННОСТИ К БОГУ

Даже в наши дни, пользуясь типологией, мы пытаемся укоренить ее глубоко в истории, и причем не столько нашей, сколько Божией. В

сердцевине типологии существует некий импульс к развертыванию *от обетования к его исполнению*.

Это отчасти объявляется в начале Евангелия от Матфея. Например, в 2:5-6 царь Ирод стремится узнать, где должен родиться Мессия.

Волхвы ему отвечают: *В Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка: и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных; ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля*. Здесь налицо весьма интересное сочетание в одном тексте двух ветхозаветных фрагментов, — из пророка Михея (5:2) и 2 Цар 5:2, что указывает на Вифлеем, город рождения Христа, как уже упомянутый среди пророчеств Ветхого Завета.

Тем же путем следует апостол Матфей несколько далее, в стихе 15 той же второй главы, где он упоминает о бегстве в Египет. Если Христос со Своей Матерью и тем, кого принимали за Его отца, Иосифом, исходит в Египет, то делается это для того, чтобы они могли выйти оттуда во исполнение пророчества: *из Египта воззвал Я Сына Моего*. Речь идет об одном высказывании, которое мы находим у пророка Осии в начале 11-й главы. Согласно

новозаветной мысли, Иисус есть свершение всего Израйля: именно Он есть подлинный Израиль.

Наконец, третий и последний пример, также извлеченный из Евангелия от Матфея (Мф 2:18), где речь идет об убийстве младенцев. Это зрелище ужасающее, холодящее, которое вызывает великое смущение в сердцах и душах наших верующих. Почему в самом деле это повествование помещено здесь, в самом начале Евангелия, которое должно быть провозглашением радости, празднованием победы? — Для того, чтобы показать, что пророчество Иеремии (31:15), касающееся жертвоприношения детей Израйля, обретает свое исполнение после Рождества Иисуса Христа: *Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет.*

СМЫСЛ ОДНОВРЕМЕННО ИСТОРИЧЕСКИЙ И ДУХОВНЫЙ

Все эти образы воспроизводятся у евангелиста Матфея и предоставляют нам основной набор типологических связей. На этом основании мы можем войти в совокупное свидетельство Ветхого Завета в свете жизни Христа, в свете послания Христа. Эти связи

выражают то, что ветхозаветное обетование исполняется и осуществляется в совершенстве в Новом Завете благодаря деянию Иисуса Христа, воплощенного Сына Божия.

Прежде чем продолжить, я напомним, что аллегория и типология есть призыв к поиску *теории*, иными словами — ведения откровения Божия, вдохновленного Святым Духом, в которое все мы призваны вступить. Каждый из нас на самом деле ответствен за понимание Библии, Ветхого и Нового Заветов, чтобы проповедовать его как внутри церковной ограды, нашим детям, так и неверующему ближнему.

Каковы бы ни были обстоятельства, рано или поздно каждый из нас будет призван стать проповедником, что предполагает, собственно говоря, нашу собственную активность в роли экзегета. Все мы призваны вступить в то состояние, что влечет нас к *теории*, к постижению Божественной истины, Откровения Божия. Дабы исполнить это, нам предстоит последовать той же дорогой, которой прошли наши Отцы, чтобы обнаружить в тексте Библии и в особенности в Ветхом Завете смысл одновременно как исторический, так и духовный.

Однако, как я уже упоминал, некоторые александрийские экзегеты, предпочитая аллегори-

ческий метод, отрывались от истории. Ориген имел к этому склонность, находясь под значительным влиянием экзегетической среды, которая уже сформировалась за много поколений в его родной Александрии. Я бы осмелился сказать, что Ориген есть гений и святой, несмотря на осуждение некоторых его текстов на V Вселенском соборе, поскольку на самом деле осуждены были скорее его ученики. Тем не менее ему в особенности ставят в упрек склонность отказывать в подлинности историческому событию, как это делал прежде него великий экзегет, философ и иудейский богослов Филон.

Как многие александрийцы, Ориген был весьма смущен различными изречениями, рассыпанными по тексту Ветхого Завета, которые, на его взгляд, были недостойны Бога: это, например, призыв убивать врага, призыв, обращенный к Израилю, вступить в землю обетования и предать смерти не только скот, но также и мужчин, женщин и детей, единственно с целью очищения.

ВОЗРАСТАЮЩЕЕ ОТКРОВЕНИЕ

Откровение существует в некотором развитии. Ориген вполне сознавал это, считая, что в том, что обозначается, когда рассматрива-

ются события, действующие лица и установления, упомянутые в Ветхом Завете, всегда наличествует некий скрытый духовный смысл, и при этом вовсе нет необходимости вникать в смысл буквальный или исторический, которого Ориген не мог принять, поскольку не знал, как быть с этими местами, создающими своего рода “скандал”, камень преткновения на пути, ведущем к подлинному единству с Богом любви.

Ориген имел склонность искать за событиями, за словами Ветхого Завета некий скрытый от него смысл, будь то мистический, христологический или моральный, чтобы выявить то, что из этого следует для нашей нравственной жизни, в нашем предстоянии перед Богом и в наших отношениях с ближними.

Тем не менее, хотя аллегория и типология образуют два явных способа, существенно отличных друг от друга, эти способы становятся взаимодополнительными, как это признала целостная святоотеческая традиция и как это признают сегодня некоторые экзегеты и специалисты-филологи. Один способ от другого неотделим. Типология нуждается в дополнении аллегорическим толкованием. Таков на самом деле сам смысл притч Иисуса — ведь без

аллегории эти притчи не имеют смысла, тогда они не более чем примитивные повествования, лишенные нравственного смысла и значения. Но если мы читаем их в аллегорическом контексте, тогда посредством именно такого способа прочтения обнаруживается истина.

Есть другой аспект, касающийся в особенности типологического способа, который я бы хотел подчеркнуть. Он гораздо более труден для понимания и определения, тем не менее я бы хотел его изложить.

ПОСТИЖЕНИЕ БЫТИЯ БОГА ЗА ИСТОРИЧЕСКИМ СОБЫТИЕМ

В типологии в особенности явственно развитие от прошедшего к настоящему, от ветхозаветного типа к его исполнению, осуществлению в лице Христа, в Церкви, иными словами — в новозаветном видении. Мы уже отмечали у экзегетов, подобных Диодору Тарсийскому в первую очередь и другим представителям антиохийской школы, особенное восприятие того горизонтального развития, которое как у новозаветных авторов, так и у мужей апостольских и других святых Отцов поражает тем, что типологическое развитие есть не только односторонняя направлен-

ность от прошлого к настоящему. Напротив, Отцы Церкви, как и авторы Нового Завета, различали эсхатологическое свершение еще там, где был только типос. Иначе говоря, сам типос содержал в себе свое исполнение.

Я полагаю, что самый простой способ описания этого понимания — это обращение к Посланию к Коринфянам (1 Кор 10:4), где апостол Павел привлекает образ скалы, из который Бог иссек воду, чтобы утолить жажду израильтян при пересечении пустыни. Манна небесная, а затем вода, бьющая из скалы, дали израильтянам возможность совершить их путь в землю Обетования. В Ветхом Завете, во всяком случае согласно раввинскому мидрашу³, в эпоху, предшествовавшую жизни апостола Павла, эта скала толкуется без сомнения весьма наивно, но очень выразительно: эта скала якобы сопровождала израильтян в пустыне, чтобы живительная вода была им всегда доступна. Апостол Павел в 1 Кор 10:4 упоминает скалу и израильтян, делая совершенно неожиданное утверждение: *камень же был Христос!* Эта скала была ничем иным, как простым камнем, тем не менее, вопреки вся-

³ Мидраш — методика толкования священного текста, употреблявшаяся древними раввинами. — *Пер.*

кой очевидности, святой апостол Павел воспринимает ее как образ не только настоящего, реального, исторического, материального предмета, но и присутствия Бога.

В Ветхом Завете явления Бога не есть, как мы это обычно понимаем, явления Бога-Отца. Это всегда явления Бога-Сына, Второго Лица, Второй Ипостаси Пресвятой Троицы.

Апостол Павел продолжает Ветхий Завет. Он воспринимает в нем в скале, в храме, равно как и в других образах, полноту личностного присутствия не Иисуса из Назарета, но Превечного Сына Божия, Который еще прежде Своего воплощения, Своего пришествия во плоти пребывал среди Своего народа, чтобы его направлять, питать, поддерживать и сопровождать вплоть до врат Царства.

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ СИЛ ЗЛА

Теперь я бы хотел сказать несколько слов о некоторых аспектах чтения Ветхого Завета, которые составляют трудности для многих наших верующих.

Псалмы с самого начала стали тем песнопением, той песнью Церкви, тем преимущественным способом, посредством которого мы воздаем хвалу Богу.

Но что сказать о тех псалмах, которые обрушивают проклятия на врагов? Когда мы читаем окончание одного из самых прекрасных песнопений Поста *На реках Вавилонских* (Псалом 136), то как мы, находясь в православной традиции, воспринимаем этот ужасающий образ, когда берут младенцев и разбивают головы о камень? Это отсылает нас к тому образу Бога, который во время египетских казней посылает Своего ангела губителя, дабы истребить первенцев Египта... Как это сочетать с нашей молитвой или с нашим размышлением о Боге? Единственный возможный способ — тот, что был принят Отцами Церкви: воспринимать это не как устрашение, но как подлинную реальность, истинное откровение; осознавать, что для православного понимания псалмы, говорящие о врагах, имеют в виду в первую очередь не личности, не человеческие существа: враг Израиля и все, что его олицетворяет, есть не что иное, как символ.

В данном случае усматривается тот тип чтения, который можно было бы назвать аллегорическим. Так, за образом врага и даже за образом тех несчастных детей, головы которых разбиваются о камень, подразумевается демон и силы зла. Здесь различается присут-

ствие вождя другого мира, сатаны, искушителя, того, кто всегда стремится ввести нас в искушение. Именно потому в молитве к Отцу мы просим у Бога: *Не введи нас во искушение*, ибо мы не в состоянии выдержать его натиска, не можем устоять против искушения своими собственными силами, враг слишком силен. Монахи, Отцы Церкви, все те верующие, кто действительно воспринял полноту праздничного ликования, которое выражено в поэзии псалмов, это прекрасно знают.

Если мы в свою очередь призваны Церковью к продолжению тех же песнопений и к их пониманию таким же образом, то это для того, чтобы миновать только буквальный, исторический смысл и прийти к видению бесконечно более глубокому, бесконечно более действительному для каждого из нас. Этот псалом говорит о битве народа Божиего, иными словами — о битве Церкви. Таким образом представлена неисчерпаемая церковная традиция прочтения Псалмов.

БОГ ПРИСУТСТВУЕТ ДАЖЕ В БЕЗДНАХ ШЕОЛА

Существует также основополагающее важное чтение и понимание Священного текста,

обращенное к самому себе, к тому, где я обретаюсь в моей жизни сегодня, в моем опыте, с моими ошибками, немощами и с моим грехом. В этом смысле я часто думаю о 138 псалме, где псалмопевец восклицает: *Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты* (Пс 138:7-8). Буквально: “если я сотворю ложе себе в шеоле, Ты окажешься там”. Этот псалом говорит о том, что когда мы отчаиваемся во мраке, в унижении, тоске, среди страданий или от физической болезни, или из-за утраты дорогого нам существа, — в такие моменты мы постигаем себе ложе в преисподней, в безднах шеола, в месте смерти. Однако войдя в мысль и сердце псалмопевца, мы можем быть уверены, что Бог присутствует и там.

Об этом напоминает наша пасхальная иконография. На востоке у нас нет изображения Христа, победоносно выходящего из гроба, поскольку та глубокая интуиция греческих Отцов в том, что касалось пасхальной победы, исходила из представления о сошествии в преисподнюю, в нашу собственную бездну, в темную часть нашей души: как следствие, Христос сходит в эту черную бездну, которая

означает шеол, место смерти, протягивая руки Адаму и Еве, Иоанну Крестителю, Соломону, Давиду, всем праведникам Ветхого Завета, чтобы их принять, обнять и соделать соучастниками своей победы.

Таким образом псалмы служат Церкви в качестве некоего аллегорического текста, чтения церковного и в то же время чтения глубоко жизненного.

Мимоходом следует отметить, что Православная Церковь имеет Библейский канон в значительно более широком составе, чем тот, что принят другими христианскими Церквами, в особенности протестантскими. Во время наших богослужений мы довольно часто читаем отрывки из книг, относящихся к числу так называемых второканонических⁴, например — из Премудрости Соломона и из книги Иисуса, сына Сирахова, в частности, читаемых во время Богородичных праздников, когда смысловое ударение ставится на образе Премудрости, вместилищем которой станет Пресвятая Дева.

⁴ В библеистике принято название *девтороканонические книги*, происходящее от греческого именованя “второго канона”. См. об этом также: *Аверинцев С.* Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и Омега. 1994. №1. С. 37. — Ред.

Упомянем в этой связи наши великопостные чтения. В течение Великого поста во время будничных служб нет Евангельских чтений за исключением великих праздников, таких, как Благовещение, празднуемых, как правило, приблизительно в середине Поста. Если мы оставляем в стороне Евангельское чтение вплоть до воскресения, то это потому, что следуем тем путем, который воспроизводит путь Израиля через пустыню. Сообразно с этим Церковь предоставляет нам возможность вступить в таинство опыта Израиля через чтение трех главных книг: первой — книги Бытия, второй, исполненной мудрости — книги Притч и третьей, пророческой, — пророчества Исаии. Все это служит нам в качестве мессианской типологии, которая, как мы помним, получит свое исполнение в лице Христа.

ЧТЕНИЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА ХРИСТОЦЕНТРИЧНО

Упомянем в конце три последних момента.

Необходимо настаивать на том, что по основам православного учения всякое чтение и понимание Ветхого Завета по своему существу христоцентрично. То, что мы посредством

аллегории обнаруживаем “за” повествованием о жизненных обстоятельствах Израиля в течение всего времени существования этого народа, — это Личность Христа.

Таким образом всякое библейское чтение приоткрывает нам Лицо Христа. Кроме того, очень важно настаивать на том, что для нас всякое исследование должно обладать историко-критическим измерением. Многие православные так же, как и многие католики, начиная с середины XIX века и заканчивая серединой XX века впадали в немоту, если не трепетали от страха, всякий раз, когда им напоминали об историко-критическом исследовании, объяснении или толковании, как если бы речь шла о критике Самого Слова Божия⁵. Мы же напомним, что речь идет вовсе не о критике в обиходном значении этого слова. *Критика* исходно обозначает суждение, мнение; таким образом это не есть попытка подвергнуть суду Бога или даже Слово Божие, но попытка исследовать наше собственное мнение, понимание, проникнуть, используя средства современных наук —

⁵ См. об этом *Карташев А. В.* Ветхозаветная библейская критика // Альфа и Омега. 2001. №4(30) (с редакционным предисловием); 2002. № 1(31). — *Ред.*

истории, археологии, филологии и других, — во все более полное знание реалий, в которых жили Христос, евреи и Апостолы, или же условий, в которых возникла первоначальная Церковь, и так далее.

ЦЕРКОВНОЕ ЧТЕНИЕ И ПОНИМАНИЕ ПСАЛМОВ

Для нас во всем корпусе как Ветхого, так и Нового Завета кроется неисчерпаемое богатство церковного чтения и понимания псалмов. Однако в них следует особенно доискиваться духовного смысла, иными словами, того послания, которое Бог ищет нам сообщить в нашей настоящей жизни посредством Библейского текста. Это духовное чтение и понимание, основанное на историко-критическом изучении, направляет нас к постижению того, что в латинской традиции выразительно называется *sensus plenior* (наиболее полный смысл) послания, которое Бог обращает к современной Церкви.

Это приводит нас наконец уже к несколько иному виду чтения и понимания, обнаруживаемому на путях, лежащих превыше естества, которое католики называют *lectio divina*, или духовное (букв. ‘божественное’) чтение.

УСВОЕНИЕ БЛАГОВЕСТИЯ

Речь идет не об обычном чтении, но скорее о некоем умном созерцании, которое перетекает в истинное созерцание Лица Бога, помимо Боговдохновенного слова, каковым является Библия. Латинская терминология различает три ступени, которые вплетены одна в другую: *lectio*, *meditatio*, *contemplatio* ‘чтение, размышление, созерцание’.

Все начинается с простого чтения, как мы можем его осуществлять. Затем, как в монастырях, так и среди мирян, повторное чтение воспроизводит то или иное слово, тот или иной библейский образ. Дух сосредотачивается на этом образе или этом слове, чтобы его усвоить, чтобы носить его в себе в течение всего дня. С утра до вечера этот образ пребывает в духе, чтобы его напитать почти как в случае с молитвой Иисусовой, час за часом, в течении всего дня, проникая все существо.

В исключительных случаях святые Церкви или порой люди великого смирения и глубины могут подняться на другой уровень близости к Богу и восприятия Божиего Благовестия. Этот уровень именуется умным созерцанием. Тогда водворяется тишина, тишина предстояния перед Богом, перед тай-

ной Его присутствия, перед благостью Его Откровения, которое сообщается нам непосредственно через Его слово. Я подозреваю, что в Церкви подобный опыт чрезвычайно редок и, если я могу вам о нем поведать, то лишь благодаря тому, что я о нем читал, ибо не могу претендовать на его переживание.

За этой ступенью, как известно, находится та степень усвоения слова, которая позволяет нам войти в присутствие Бога, в тишине, в некоем остром одиночестве, глубоко отмеченном тем не менее церковной полнотой, общением святых, живых и умерших, всех тех, кто нас незримо окружает в течение всей нашей жизни.

Посредством Его слова и благодаря тому, что у других называется руководством слова, усвоением слова ради того, чтобы напитаться от него, мы проникаем в тайну присутствия Бога. Мы можем вступить в общение с Богом в некоем постижении Бога, даже прикосновении ко внутренней жизни Бога, Который, как сказал пророк Исаия, позволяет нам совершать свой путь из мрака к великому свету, свету блистающему, свету Христа, Пребывающего в Царствии Небесном. Иисус ищет только одного, как сотворил Он это на Кресте,

широко распростерши руки, — как Слово, как Спаситель, как Превечный Сын, как Тот, Кто возлюбил нас более, чем мы могли надеяться, чтобы нас обнять и сделать соучастниками в полноте Его славы.

Перевод с французского П. Михайлова

Протоиерей ИОАНН БРЕК

ПРАВОСЛАВИЕ И БИБЛИЯ СЕГОДНЯ

Протоиерей Иоанн Брек, профессор Нового Завета и этики (1984-1996) в Свято-Владимирской Православной богословской семинарии в Крествуде, Нью-Йорк, произнес данный доклад на международном симпозиуме, проходившем с 27 сентября по 1 октября 1988 года на праздновании пятидесятой годовщины существования семинарии. После этого доклад был опубликован в журнале “Наследие Св. Владимира” (SVPS 1990), с. 141-157, но заслуживает того, чтобы быть опубликованным вновь, поскольку дает ясное и краткое представление о тех факторах, которые определяют развитие православных библейских исследований сегодня.

Перевод выполнен по изданию: *Breck J. Orthodoxy and the Bible today* // Sourozh. 1991, №46. Р. 5-11.

Текст статьи публикуется по: “Альфа и Омега”. 1996. №4(11). С. 8-26.

© Перевод. Н. А. Корнилов, 2006.

Нелегко обсуждать методы и цели православных библейских исследований в столь “разнородной компании”, то есть в присутствии братьев и сестер из Римо-католической и протестантских Церквей. Причины такого неудобства ясны. В глазах многих западных христиан мы, православные, виновны в двух непростительных ересьях: 1) в “фундаменталистском” подходе к Писанию, и 2) в стремлении отдавать большее преимущество церковной догме, нежели записанному Слову Божию как окончательному авторитету в вопросах веры и нравственности.

Одно дело просто заявлять, что подобные представления, бытующие среди некоторой части наших западных коллег, неправильны, другое дело — подкрепить такое заявление доказательствами и показать, что дело обстоит совершенно иначе... Кажется необходимым если не исправить, то по крайней мере смягчить широко распространенное впечатление, что православное отношение к Библии настолько странное, что, с одной стороны, православие непреклонно *защищает* ее историчность, ее притязания на апостольское авторство и ее канонический авторитет, и в то же самое время на деле *пренебрегает* ею,

потому что намного более обращено к церковному учению, литургии и “духовности”.

Несмотря на то, что рядовые православные христиане читают Библию с буквалистской точки зрения, принимая, что все, что она говорит напрямую — ценно, они не разделяют с протестантскими фундаменталистами такие герменевтические или истолковательные принципы как “вербальная богодухновенность” и “безошибочность”, не придерживаются они и таких учений как “хилиазм”¹ или “диспенсационализм”². Православные — *консервативные* читатели Писания, иногда даже

¹ *Хилиазм* — учение о скором Втором пришествии Господа Иисуса Христа и установлении Его тысячелетнего царства. Такого учения придерживаются некоторые протестантские церкви на Западе и в России. — *Пер.*

² *Диспенсационализм* — учение о том, что у Бога в отношении мира есть план, который раскрывается в диспенсациях, или программах Божиих, Его распорядительских предопределениях для истории мира. Мир рассматривается как домашнее хозяйство, которым управляет Бог. Божий план действий раскрывается в несколько исторических этапов; в каждом этапе Бог действует по-особому. Эти этапы особого действия Божиего и есть диспенсации. Утверждается, что существует план Божий в виде определенной схемы; причем авторы этой схемы предполагают, что они полностью постигли замыслы Божии. Одно из конкретных проявлений диспенсационализма — русская комментированная Библия Скоуфилда. — *Пер.*

слишком, особенно когда они защищают определенные “традиционные”, хотя и невыгодные для защиты позиции относительно исторического происхождения и буквального значения библейских творений. Но они отнюдь не “фундаменталисты”, и это — очень важная отличительная особенность, которую необходимо иметь в виду, особенно когда мы рассматриваем православное отношение к историко-критической экзегезе и другим научным методам истолкования Писания, которые были развиты на Западе.

Что касается подчиненности Писания церковному учению, то я бы сказал, что насколько бы такое суждение ни было справедливо в прошлом, постепенно эта тенденция исправляется. Благодаря в основном влиянию западных исследователей-библеистов православные во всем мире переживают сегодня подлинное библейское возрождение. Более серьезное внимание уделяется изучению Писания и в семинариях, и в самой церкви. И подобное изучение включает в себя не только обзоры содержания, но также и серьезное обсуждение критических проблем, касающихся богословского разнообразия и различных уровней значения, которые можно найти в

библейских текстах. Те, кто обучает Писанию, в общем-то соглашаются по поводу основной цели православных библейских исследований сегодня: раскрыть настоящее святоотеческое понимание взаимоотношения между Писанием и Преданием, подтверждая при этом полноту ценности Писания как *канона* или нормы для учения Церкви и для правил поведения в ней.

Но есть еще одна причина, по которой трудно говорить о православном подходе к Библии с неправославными христианами и особенно с учеными. Это происходит, как мы все понимаем, потому, что православные с тревогой или открытым негодованием реагируют на определенные течения в толковании Библии, которые в моде среди западных церквей. Православные христиане, будь это специалисты по экзегетике или же люди, время от времени читающие Писание, чувствуют, что современная библейская наука претерпевает драматические неудачи в том, чтобы служить своей главной и первоочередной цели, а именно: возведению Евангелия как живого и дающего жизнь Слова Божия. Не будет преувеличением сказать, что большинство много работающих библейских ученых-исследователей сегодня

пишет, что называется, “для внутреннего употребления”. Мы пишем более для того, чтобы информировать других наших же коллег (а может быть — произвести на них впечатление?), нежели для того, чтобы разъяснять библейские тексты ради духовного окормления детей Божиих. Любой из нас, кто руководил написанием докторской диссертации или писал свою собственную, очень хорошо знает, какую огромную работу приходится проделывать — иногда напрасно — студентам и нашим коллегам-ученым, посвящая себя опровержению теорий и методов, столь недавно бывших популярными. Когда экзегеза замысливается как чисто научное предприятие, когда Писание исследуется так, как любой другой литературный труд, и когда результаты таких попыток могут быть оценены лишь благодаря появлению публикаций в некоторых признанных богословских журналах, — вот тогда подобная массовая растрата наших усилий, возможно, становится неизбежной. Но однако факт остается фактом: ученые-библеисты, с очень небольшими исключениями, живут сегодня в изоляции и от Церкви, и от мира.

Как многие верные во всякой христианской конфессии, православные реагируют на

это явное предательство с подозрением, смущением и враждебностью. Они ожидают от нас большего, да и заслуживают они большего. И если у Православия есть сегодня определенная задача в западном мире, то это, по большому счету — открыть то, что отец Георгий Флоровский называл “потерянным умом к разумению Писания”. Оно, это разумение, должно вновь подтвердить центральное место Слова Божиего в жизни Церкви, в ее вере и богослужении. Но оно должно также напоминать и православным, и инославным библейским специалистам, что их глубочайшее призвание состоит в том, чтобы служить через изучение ими Писания нуждам тех, кто наставляет в Церкви и евангелизирует мир.

В нижеследующем тексте доклада мне бы хотелось рассмотреть тот вклад в библеистику, который может быть сделан сегодня благодаря специфически православному подходу к библейским исследованиям. Для начала я просто рассмотрю определенные базовые предпосылки православной герменевтики, потом покажу полезность различных критических орудий, или инструментов, которые протестантские и католические библеисты разработали за последние десятилетия. Затем

я хочу предложить рассмотреть тот положительный вклад, который могли бы внести в реализацию нашей общей христианской ответственности — объяснять и возвещать Евангелие Иисуса Христа — православные герменевтические принципы и экзегетический метод.

I. ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Трудность, которую чувствуют православные библеисты при оценке и усвоении западных целей и методов в изучении Писания, в меньшей степени связана с экзегезой как таковой, но более с лежащими в ее основе *герменевтическими предпосылками*. Вот несколько базовых убеждений, которые составляют основу традиционного православного подхода к интерпретации Слова Божиего.

1. “Слово Божие” в конечном счете является вечным Логосом Бога, Богочеловеком, воплотившимся в Иисусе из Назарета и прославляемым в Церкви как *Один из Святой Троицы*. Выражение “Слово Божие” таким образом относится к трем различным, но непосредственно связанным реальностям: Личности божественного Логоса, письменному

свидетельству о Нем в форме канонических Писаний и возвещению о Нем, как приглашению к вере и жизни в Нем.

2. Слово Божие во всех его формах может быть правильно понято только в тринитарной перспективе. Посредством апостольского свидетельства Дух открывает, что Иисус Христос — источник истины и жизни. Как сила Божия, обитающая в Церкви, как Тот, Кто вдохновляет возвещение Церкви миру, Дух ведет нас к вере в Бога Сына; а Сын в свою очередь вводит нас в вечное общение с Богом Отцом. Да, в этом движении присутствует взаимодействие. Ибо Сын молит Отца ниспослать Духа на собрание верующих, чтобы укрепить, просветить и освятить их. Тем самым Божественное Слово становится “силой Божией ко спасению” только через согласованную “икономию”, или домостроительство Сына и Духа, Которых сщмч. Иринеи называет “двумя руками” Отца.

3. Это значит, что Слово Божие в форме Писания или возвещения, подобно Самому воплощенному Логосу, должно пониматься как “теоандрическая”, или богочеловеческая реальность. Для православного ума Писания — это Божие Слово к человеческим суще-

ствам, а не только простые человеческие слова о Боге. Тем не менее это самое слово — продукт *синергии*, или “сотрудничества”, кооперации между Богом и Его соработниками-людьми. Следовательно, Божие Слово, содержащееся в библейском свидетельстве, обусловлено пределами человеческого восприятия и человеческой возможности к передаче. Столь разные стихи как Лк 18:34 и 2 Пет 3:16 проясняют, что апостольское свидетельство и учение Самого Иисуса далеки от того, чтобы легко быть понятыми сами по себе, и весьма подвержены неверному пониманию. Поэтому Писания должны истолковываться заново каждым поколением. Истолкование, так же, как и написание библейских книг, — синергичное, совместное действие, в котором вдохновительная активность Духа ведет и просвещает разум читателя или слушателя. Отсюда молитва перед чтением Евангелия в византийской литургии: “Воссияй в сердцах наших, Человеколюбче Владыко, Твоего бого-разумия нетленный Свет, и мысленная наша отверзи очи, во евангельских Твоих проповеданий разумение...”.

4. *Церковь* есть необходимая среда для *интерпретации*, или истолкования, впрочем

как и для провозглашения и переживания Слова Божия в богослужении. Экзегеза — одна из функций служения и свидетельства общины верных. Личные истолкования Писания, хотя они вполне приемлемы и поощряемы, теряют право на авторитетность, если они разрывают связи с церковным телом и его Преданием. Это вовсе не означает, что заключения экзегета predetermined доктринальными установками Церкви. Тем не менее, православный экзегет воспринимает долг подчинять свои размышления *φρόνημα ἐκκλησίας*, ‘разуму Церкви’, как неотъемлемую часть своего призвания. Это подразумевает, что он согласовывает свой истолковательный труд с доктринальным и нравственным учением Церкви, что он воспринимает свои экзегетические усилия как *διακонию*, или служение для Церкви, и что он осуществляет их в интересах Церкви и ее миссии в мире.

5. Экзегет призван полностью подчинять себя “разуму Церкви” в силу определенных взаимоотношений, существующих между Писанием и Преданием. Оба они, Писание и Предание, не должны быть воспринимаемы ни как взаимодополняющие, ни как взаимоисключающие. Отвергая представление об

автаркии, или “самодостаточности” Писания, выраженное во фразе *sola scriptura*³, Православие полностью принимает каноничность, или нормативность Писания в решающих вопросах веры и поведения. С другой стороны, оно признает, что Писание — продукт или плод Предания. Небесное откровение не ограничивается записанными словами Библии. Определенные не вошедшие в канон свидетельства, включая литургические формулировки и исповедания символов веры, также могут содержать в себе и открывать Божественную истину. И хотя “Прото-евангелие Иакова”, к примеру, и не обладает серьезной исторической ценностью, но доказано, что оно имеет громадное значение для формирования церковного догматического и литургического свидетельства о Деве Марии, Богородице. Протестанты, конечно, отвергают источники, подобные этому, придерживаясь позиции, что авторитетны и отражают Божественную истину только канонические документы. Впрочем, и они принимают тот факт, что книги Ветхого и Нового Заветов опираются на обширный материал устной

³ *Sola scriptura* (лат.) — одно Писание, только Писание. — *Ред.*

традиции, границы которой не поддаются определению. Канонические Писания сложились именно внутри этого самого богатства — устного свидетельства⁵. Предание может быть рассматриваемо скорее не как противостоящее Писанию или дополняющее его, но как текущий поток, в котором канонические документы представляют центральное, “нормативное” течение. В таком случае Предание и производит апостольскую письменность, и провозглашает ее канонической. Как сказал отец Сергей Булгаков: “Канон не предопределяет, каким-то внешним законом, признание или непризнание определенных священных книг, но свидетельствует о том факте, что Церковь уже приняла их”⁶ (перевод мой — *Н.К.*). И если снова использовать слова отца Сергея Булгакова, Предание есть “живая память Церкви”. Как таковое, оно включает все небесное Откровение, полноту Богооткровенной истины. Для того, чтобы определить,

⁵ Сами Апостолы понимали, что их творения выражают свидетельство традиции, что ясно из таких стихов, как 1 Кор 15:3-5; Лк 1:1-4; Ин 1:1-14; Гал 2:2; 1 Кор 7-10; 9:14; 14:37; и т. д. Напомним 1 Кор 11:23: *Ибо я от Самого Господа принял* (παρέλαβον) *то, что и вам передал* (παρέδωκα)...

⁶ The Orthodox Church. New York, 1935. P. 24.

что является аутентичным Преданием, а что нет, Церковь установила, руководствуясь откровением Святого Духа, *канон* Писаний. Поэтому Библия — это часть Предания, созданная через посредников-людей Духом, Которым, как правило, поверяются все предания и определяется в них все достоверное.

6. Ветхий и Новый Заветы представляют единое свидетельство истории спасения. Отношение между двумя Заветами — это отношение Обетования и его Исполнения. Между ними существует внутреннее, органичное единство, так что ключевые личности и события Нового Завета предваряются сходными в Ветхом, а те, что в Ветхом Завете — находят свое значимое завершение в Новом. Эта связь Обетования и Исполнения, укорененная в самом историческом процессе, может быть описана как отношение “типа” к “прототипу” или — в “вертикальной” перспективе Послания к Евреям или Иоаннова корпуса, — “типа” к “архетипу”. Истолковывать Ветхий Завет в свете Евангелия означает для православного экзегета прибегать к помощи наиболее пренебрегаемого метода — *типологии*. Подавляющее большинство православных библейских исследователей признает, однако, что

типологическое толкование должно дополняться другими методами исследований как буквального, так и духовного смысла Писания. Остается все-таки вопрос: какие из этих разнообразных и часто несовместимых методов годятся для того чтобы сегодня распознать в Библии подлинное Слово Божие? Ведь ни один из них не обладает несомненной ценностью для толкования, если он не помогает нам, по словам книги Откровения, слышать, “что Дух говорит церквам”.

II. ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИНСТРУМЕНТАРИЯ

По причине развития в середине XIX в. исторического критицизма⁷, подход к изучению Библии, принятый большинством западных экзегетов, был по сути своей *дезинтегративным*: их целью было проследить истоки и значение библейских текстов путем выявления стоящих за каноническими творениями первоначально независимых литературных

⁷ В литературе на русском языке принято говорить о *библейской критике*, что представляется неудачным, так как неизбежно понимается как *критика Библии* и к тому же ассоциируется с *литературной критикой*. Термин *критицизм*, предложенный переводчиком, позволяет избежать ложных интерпретаций. — Ред.

источников и блоков, или частей, традиции, которые были восприняты и введены в то или иное Евангелие или Послание, чтобы таким образом было выражено богословское видение их автора или авторов.

Хотя многие православные испытывают внутреннее содрогание при одном упоминании таких имен, как Вельхаузен и Бультман⁸, их реакция — это в основном результат уста-

⁸ Бультман Рудольф (1884-1976) один из самых влиятельных богословов XX в. Профессор Марбургского университета, широко известен своими научными и историческими трудами и библейскими комментариями на Новый Завет. Его научные изыскания никогда не были простой любознательностью, он был глубоко преданным церкви человеком и стремился через свои исследования сделать христианское благовестие живым и значимым для своих современников.

С точки зрения Бультмана наиболее насущной задачей, с которой встречается богослов, является раскрытие “концептуальности”, или понятийности, в тех терминах, в которых Новый Завет может стать понятным современному человеку, и разработка деталей такого истолкования. Бультман полагал, что он нашел эту концептуальность в экзистенциалистской философии Мартина Хайдеггера; он потратил почти все время своей научной деятельности на прочтение Нового Завета с точки зрения хайдеггеровского экзистенциализма, используя историко-критические методы для того, чтобы устранить из текста те его элементы, которые не вписывались в систему экзистенциализма.

новившегося мнения. Не может быть никакого сомнения в том, что “дезинтегративный” подход современного исторического крити-

Для Бульмана такие идеи Нового Завета, как воскресение тела, искупление от грехов кровью Христа, вечная жизнь, нравственный идеал человеческой природы и история спасения служат уже только для того, чтобы увести людей от реального понимания спасения. Это — примитивные, “мифологические” идеи, которые должны быть поняты, переинтерпретированны в экзистенциалистских выражениях. В сороковых годах он стал называть такую истолковательную деятельность “демифологизацией”, и именно это выражение, помимо всего остального, ассоциируется в общем мнении с именем Бульмана.

Вельхаузен Юлиус (1844-1918) родился в Гамельне, Вестфалия. Учился в Геттингене, где потом и сам преподавал два года. Затем был назначен профессором богословия в университет Грейфсвальда в 1880 г., но вскоре отказался от должности, поскольку не верил в богодухновенность Писания. Впоследствии стал профессором восточных языков в Галле (1882), Марбурге (1885), Геттингене (1892). Вельхаузен достиг известности, обнародовав мнение, что Пятикнижие было написано разными авторами и в разное время, не ранее чем после пленный период. Многие археологические открытия прошлого столетия опровергли этот взгляд. Большинство его работ посвящены ветхозаветному критицизму и иудейской истории. Наиболее известная его книга — История Израиля (1878).

Справедливости ради следует сказать, что теории Вельхаузена и Бульмана встречают более или менее активно выраженное неприятие и у основной массы традиционно ориентированных протестантских богословов. — *Пер.*

цизма расширил и углубил наше понимание библейской письменности. Однако коль скоро этот подход в то же время нанес ущерб вере некоторых христиан, то это произошло потому, что они восприняли не только **объективные результаты** историко-критического исследования, но и **богословские выводы**, извлеченные из этих результатов. Вызов веры состоит не в том, чтобы отвергнуть научные методы для исследования Писания. Он скорее состоит в том, чтобы соответствующим образом включить полученные научные данные в Предание Церкви. Факты есть факты, но то, как мы поступаем с этими фактами, зависит от способа толкования, с помощью которого мы их оцениваем. А правильным способом и для экзегезы, и для исследования учения и литургики остается Предание, живая память Церкви, которая сохраняется и обретает значимость и актуальность благодаря действию Духа Святого.

Там, где православные библейские богословы работают в контакте с западными коллегами или, по крайней мере, имеют доступ к их публикациям, они в большей степени применяют методы историко-критической экзегезы, чтобы определить то, что традиционно называлось

“буквальным смыслом” Писания: “намерение” автора или библейского текста; содержание и значение, которое они возвещают, стремятся передать. У православных библеистов не возникает вопросов о полезности критицизма “источников” или “форм”; они признают, как это делали ранние Отцы Церкви, что библейские тексты были составлены с привлечением лежащих в их основании устных и письменных преданий, включающих поучения Иисуса и размышления о Его личности. Они могут принять и принципы “редакционного” и “композиционного” критицизма, подтверждая при применении традиционных керигматических, дидактических и литургических элементов текста творческую роль библейского автора или “редактора”, которая выражает его собственную определенную богословскую позицию. И если они чувствуют в себе такого рода расположенность, то могут с чистой совестью прибегнуть к методам структурализма, пытаясь различить внутри текста “поверхностные” структуры, или модели значения, от “глубинных”, для того, чтобы достичь лучшего понимания передаваемого им сообщения.

Нужно отметить, что каждый из этих методов был создан и впервые применен литера-

турными критиками, предметом внимания которых было значение литературного произведения в целом. Заимствовав эти методы, библеисты постарались адаптировать их к области своих исследований. Но между развитием исходного метода и его адаптацией для истолкования Писаний произошел значительный разрыв во времени — на годы и даже десятилетия. В результате библейские критики не только “отстали от времени” в области последних достижений литературного критицизма, но оказались зависимыми от методов, которые не являются специфическими для их собственной области исследования. Эта ситуация продолжается и сегодня, ибо исследователи-библеисты теперь отдаляются от заботы о “буквальном” смысле Писания не для того, чтобы открыть то, что Отцы подразумевали под его “духовным” смыслом, но чтобы определить его ценность как “рассказа” или “повествования”. Позднейшее движение, — если хотите, назовите это причудой, — захватившее ум западных ученых-библеистов, также воспринято из мира светского литературного анализа. Его наиболее позитивным выражением можно было бы назвать то, что называется “критицизмом читательского ответа”; это подразумевает, что

все литературные произведения, включая библейские творения, по существу биполярны, и их значение зависит не только от “точки творца” или самого этого литературного произведения, но также и от “эстетической точки”, — а это и есть ответ читателя, благодаря которому потенция литературного произведения актуализуется и становится годной для передачи значения.

Критицизм читательского ответа — это часть общего движения в современной библеистике, в целом называемая “новым литературным критицизмом”. В отличие от литературного критицизма XIX и начала XX вв., это движение интересуется не теми источниками, которые лежат в основе существующего корпуса библейских книг, но прежде всего *целостным* подходом к прочтению этого корпуса и к отношению к нему читателя. Вкупе с каноническим критицизмом и другими подобными методами, новый литературный критицизм менее заинтересован в первоначальном авторском замысле, в буквальном смысле произведения, чем в том *значении*, которое усвоено читателем. Проблема такого подхода, однако, состоит в его субъективности; значение произведения в конечном итоге

зависит от природы и ценности ответа на него читателя. Это подразумевает, что нет абсолютной истины, что истина определяется взаимодействием между читателем и текстом. Такой вывод, конечно же, совершенно неприемлем для православной позиции, которая ищет в Библии достоверного свидетельства об абсолютной и непреложной истине о Боге и человеческой судьбе.

Тем не менее эти новые толковательные методы, прилагаемые к Писанию, имеют свою ценность и могут быть честно и плодотворно применены экзегетами любой христианской конфессии. Их главное достоинство — утверждение объединяющего подхода к Писанию, признающего его нераздельную целостность и стремящегося “экзистенциально” вовлечь читателя в его провозвестие. Однако для православного сознания немалая ирония заключается в том факте, что эти новейшие методы библейской интерпретации, настаивая на целостном прочтении “канона”, или корпуса текстов, принятых в качестве нормативных внутри общины веры, прошли полный круг, ибо Отцы Церкви в их “докритической наивности” отстаивали именно то же самое. Герменевтический принцип, который

складывается в результате этого развития, похож на иронический афоризм, гласящий: “Чем больше вещи меняются, тем больше они остаются теми же самыми”⁹.

III. ВКЛАД ПРАВОСЛАВНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Выше я настаивал на том, что православный экзегет, когда он занимается толкованием Писания, обязан подчинить себя “разуму Церкви”. Это значит, что он принимает вероучительные формулировки Церкви, опирающиеся на соборное сознание, и эти формулировки определяются его герменевтические предпосылками¹⁰. Эти предпосылки, частично рассмотренные нами выше, в основном сформированы содержанием православной веры, выраженной, к примеру, в Никео-Цареградском символе веры. Они в особенности

⁹ См. критику герменевтической теории, присущей историко-критической методологии, написанную Дэвидом Стейнметцем, в “Superiority of the Pre-Critical Exegesis” // *Theology Today*. 37. 1980-81.

¹⁰ На неизбежности таких предпосылок настаивал даже Бультман; см. его статью “Ist voraussetzungslose Exegese möglich?” (“Возможна ли экзегеза без предпосылок?”) // *Theologische Zeitschrift* XIII, 1957. S. 289-296.

относятся к Божественной природе, общей для Отца и Сына, к объективной реальности воплощения, смерти, воскресения и прославления Иисуса Христа, и к Его постоянному присутствию в Церкви в Духе Святом.

И поскольку с самого начала в основу этих догматических принципов было положено свидетельство Писания, они в свою очередь привели к определенным “официальным” толкованиям конкретных библейских текстов. Так, к примеру, текст Ин 10:30 (*Я и Отец — одно*) был провозглашен Сардикийским собором (347 г.) как прямо говорящий о единой сущности двух Божественных Личностей; текст Рим 5:12 о грехе Адама впервые был истолкован на Карфагенском соборе (412 г., правила 110 и 121) для опровержения пелагианства; Пятый Вселенский собор (Второй Константинопольский, 553 г.) принял понимание текста Иак 5:13-15 как говорящего прежде всего о таинстве Святого Елеопомазания, а не просто о чудесном исцелении и т. д.¹¹

¹¹ См. *Antoniadis E.* Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen // *Savramis D.* Aus der Neugriechischen Theologie. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1961. S. 75ff, Anm. 55.

К тому же, как кажется, существует православное согласие и по поводу других специфических текстов в обоих Заветах, определенное понимание которых многие неправославные библеисты отвергают или же сомневаются в их значении. К примеру официальное¹² православное прочтение Ис 7:14 исходит прежде всего не из еврейского оригинала, а из греческого перевода Семидесяти, где παρθένος, “*Дева* во чреве примет и родит Сына” (Ис 52:13-53:12, “четвертая песнь раба”) типологически понимается как пророческий образ страдающего Сына Человеческого. В Лк 17:21 при упоминании места обитания Царства Божия предлог ἐντός читается *внутри* (а не ‘среди’) *вас*. Α συνευοί или *сора-*

¹² Когда мы говорим о конкретных истолкованиях библейских стихов как об “официальных”, это не означает, что они обязательно были признаны таковыми формально каким-то синодом или вселенским собором. Их включение в традиционное *литургическое* выражение церковной веры достаточно для того, чтобы считать их нормативными. Впрочем, библейское толкование, выражаемое в литургии, может, а временами и должно, быть изъяснено, как например в случае текстов Страстной недели, которые всю вину за смерть Христа возлагают на “вероломных иудеев”, или же некоторых частей заупокойного богослужения, которые подразумевают фундаментальное дуалистическое разделение души и тела.

ботники у Бога в 1 Кор 3:9 стали библейским основанием для православного учения о *синергии*. И хотя все эти объяснения возможны и для неправославных экзегетов и разделялись и поддерживались ими, они остаются тем, чем всегда были: толкованиями, которые могут отражать или не отражать *буквальный* смысл Писания. Церковный опыт, однако, подтверждает их верность *духовному* значению библейского текста, и постепенно они были восприняты как “истинные”, вне зависимости от первоначальных намерений библейского автора и того смысла, который он вкладывал в эти слова.

Но законно ли такое различие между буквальным и духовных значением Писания? И если так, то как экзегет переходит от проверки значения буквального смысла к изложению духовного смысла, одновременно оставаясь верным окончательному и полному значению библейского текста? Эта герменевтическая проблема была поставлена Отцами Церкви, наиболее ясно и основательно — представителями Антиохийской школы в IV в. И хотя научные методы с тех пор усовершенствовались, и под руками у экзегета есть и греческий текст Нового Завета, и инструментарий для его ис-

толкования, который превосходит то, чем владели ранние Отцы, я придерживаюсь того мнения, что патристические прозрения в процедуре истолкования остаются во многом ценными и даже необходимыми для нас. Метод, применявшийся Отцами, был в основе своей типологическим, а их целью было овладеть тем, что они называли *θεωρία*, “вдохновенным видением” присутствия Божия и его цели в истории и внутри Церкви.

Я уже описывал патристический принцип *теории* и давал ему оценку, где только мог¹³, и отмечу здесь лишь некоторые из его наиболее важных черт.

Патристическое понимание *теории* тесно связано с взглядом Отцов на *вдохновение*. Библейские богословы, такие как Диодор Тарсский, Феодор Мопсуестский, блаженный Феодорит Киррский, святитель Иоанн Златоуст и другие из Антиохийской школы, были убеждены, что Писание содержит как буквальный, так и духовный смысл. Под первым они понимали “замысел библейского автора”; это означает ту вещь, которую он постигал благодаря вдохновительному дейст-

¹³ The Power of the Word. Crestwood, NY. 1986. Гл. 2-3.

вию Духа и стремился донести до своих читателей. Духовный смысл, с другой стороны, относится к Слову, которое Бог произносит *через написанный текст* во всякий настоящий момент церковной жизни. Каждый отдельный отрывок Писания содержит двойное значение, одновременно буквальное и духовное. При этом антиохийцы в целом отвергали положение о двух отличных или разных “смыслах”, пытаясь избежать деисторизирующих тенденций аллегоризма. Под *теорией* они имели в виду вдохновенное восприятие внутреннего значения Писания, которое открывалось как через его буквальное понимание, так и через духовный смысл. Такое восприятие было плодом вдохновительного действия Духа. Это влекло за собой особенное видение реальности, дарованное Богом восприятие Божественного присутствия и Божественного промысла *внутри* тех событий, из которых складывается человеческая история. Посредством теории пророки Израиля могли видеть, как Бог действует в исторических личностях, установлениях и событиях своего времени, и то, как Он готовит Свой народ к пришествию Мессии. А авторы Нового Завета смогли увидеть в Иисусе из Назарета не просто харизма-

тического чудотворца, выжившего после распятия, но воскресшего и прославленного Сына Божия.

Теория в таком случае проверяет факты или исторические реальности и видит за ними более обширный контекст проявления Божественного промысла. Она объясняет эти факты действием силы Духа с тем, чтобы прозреть их внутреннее значение. На языке семиотики ключевые события в истории спасения могут быть уподоблены “знакам”, буквальное значение которых — “обозначающее”, или непосредственный объект восприятия, а духовное значение — “обозначаемое”: понятийное откровение, произведенное этим событием. В более традиционной терминологии, эти события — *τύποι*, или *типы*, пророческие фигуры или образы, которые заранее указывают вперед, на *будущие прототипы*, или трансцендентные *архетипы*, и наполнены ими. Такие типологические фигуры включают Моисея и Христа, храм и Церковь, манну в пустыне и христианскую Евхаристию. В то время как эти пары “горизонтально” связаны друг с другом в исторической плоскости истории спасения, другие пары связаны “вертикально” и обозначены как *типы-архетипы*;

сюда включаются земная Церковь и Царство Небесное, Вечеря Господня и пир в Царстве Небесном.

Тип по определению эсхатологичен: он всегда указывает на что-то еще, что превышает его самого и обладает окончательным значением в будущем, это же — трансцендентный прототип. *Теорія*, однако, видит различия внутри самого типа, в самой сердцевине исторического события, “тень” (σκιά, говоря языком блаженного Феодорита Киррского) или прообраз этой эсхатологической реальности. Яркий пример подобного рода дан апостолом Павлом в 1 Кор 10. Ссылаясь на традицию, согласно которой Бог предусмотрел источник воды из скалы или камня в пустыне, апостол Павел провозглашает: “камень же был Христос”. Вечный Сын Божий, говоря иными словами, постигается *теоріей* как присутствующий в предвоплощенной форме в продолжение всей истории Израиля. По этой причине Отцы Церкви рассматривали всякое Богоявление Ветхого Завета прежде всего как проявление Бога Сына скорее, нежели Бога Отца.

Антиохийцы столь настойчиво обличали аллегорический метод истолкования, предпо-

читаемый александрийцами, потому что они заботились о сохранении *эсхатологической* ценности исторических событий. Аллегория ищет значение скорее за словами Писания, а не в тех *исторических реальностях* и не через те *исторические реальности*, о которых Писание свидетельствует. Следовательно, аллегория одномерна, она направлена от земного события к конечной истине, которая исторически может быть полностью отстраненной от этого события. Аллегория преимущественно сфокусирована “тропологически” и стремится найти прежде всего моральное, а не эсхатологическое значение текста. Для антиохийцев, однако, подлинная *теория* зависит от типологии, нужной для того, чтобы обнаружить взаимосвязанность между событиями как моментами истории спасения. Они видят ее величайшую ценность в восприятии двойного движения от прошлого к будущему и от будущего к прошлому, или от земли к небесам и с небес к земле.

Что делает этот принцип актуальным и значимым для современного критического исследования Библии, так это подчеркивание им продолжающегося вдохновляющего действия Духа не только на Израиль и апостоль-

скую общину, но и на современную Церковь. Дух дарует вдохновенное видение Божественной реальности, или истины, в течение поистине любого периода истории спасения: 1) Он призывал судей в древнем Израиле судить и управлять народом и посылал небесные благословения, и возвещал суд народу Своему голосом пророков. 2) Тот же Самый Дух вдохновляет такое понимание апостолами древнееврейских Писаний, которое видит их исполнение в Иисусе, и Он же, Дух, вдохновляет раннюю Церковь на провозглашение Иисуса как иудеям, так и язычникам. 3) Да и Отцы Церкви и другие выдающиеся личности послеапостольского периода также были вдохновлены Духом и разделяли аналогичное видение или восприятие — в форме ли проповедей или в других изложениях веры. 4) И наконец, определенным личностям в каждом последующем поколении было даровано то же самое “теоретическое” видение истины, чтобы истолковывать и сообщать самооткровение Божие тем, у кого есть уши слышать, “что Дух говорит церквам”.

Это означает, что мы сами, и экзегеты в особенности, участвуем в этом продолжающемся потоке небесного вдохновения. Не-

важно, кто мы — профессиональные ученые-библеисты, пастыри или учителя в местных приходах, или же родители, объясняющие истории из Библии своим детям; наша обязанность перед Богом — подчинить самих себя и наши истолковательные старания водительству и вдохновению Духа Святого. И делая это, мы доверяем Ему вести нас “во всякую истину”, необходимую и нам самим и тем, кому мы провозглашаем Слово Божие.

Следует обозначить и еще одну характерную черту патристической *теории*. Канадский литературный критик Владимир Годзич недавно отметил¹⁴, что в греческом языке θεωρία подразумевает множество, коллектив: так характеризуется группа свидетелей, которые *вместе* наблюдают за данным событием и публично свидетельствуют о том, что они увидели. Это коллективное, публичное подтверждение обладает авторитетностью, на которую личное или частное свидетельство не может претендовать. Как сказал об этом Чарльз Локк¹⁵, утверждение *У меня есть теория* противоречиво.

¹⁴ В предисловии к книге: *De Man, Paul. The Resistance to Theory.* University of Minnesota Press, 1986.

¹⁵ В статье-обозрении в: *St Vladimir's Theological Quarterly.* Vol. 32. №4. 1988.

Церковное значение этого замечания чрезвычайно важно, поскольку никакое свидетельство об истине не может иметь окончательной авторитетности, никакое “теоретическое” видение божественной реальности не может должным образом служить провозглашению Евангелия, если оно не представляет *consensus fidelium*¹⁶, “ум Церкви”, который один только имеет власть утвердить или закрепить такое свидетельство. Вдохновенное духовное видение, обозначенное термином *теорія*, поэтому совершенно противоположно индивидуальному просветлению или харизматическому экстазу. Это — функция совершающего богослужение, свидетельствующего Тела Христова. Дар Духа Святого, обитающего в Церкви, *теорія* — источник всей подлинной Традиции или Предания, включая и Писание. Но в равной мере это и источник всякого подлинного истолкования Писания, предпринятого в Церкви. Посредством такого “теоретического” видения Дух сохраняет Церковь “на пути истины” и направляет народ Божий провозглашать то, что поистине и есть “Благая Весть”, для своего собственного назидания и для спасения всего мира.

¹⁶ Consensus fidelium (лат.) ‘согласие верных’. — Ред.

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Там, где у православных ученых-библеистов есть доступ к западным публикациям, они проявляют растущую склонность принимать и применять экзегетические средства, столь искусно развитые их протестантскими и католическими коллегами¹⁷. Частично по историческим причинам (господство иностранной политической власти или коммунистических режимов), частично от существующего *de facto* приоритета догматического учения и литургики в православном благочестии, лишь совсем немногие православные богословы внесли какой-либо оригинальный вклад в сферу библейской экзегезы. Они удов-

¹⁷ Некоторые из наиболее интересных примеров православного вклада в библеистику и связанные с ней исследования, появившиеся за последние несколько лет, можно найти в области экуменического диалога. Смотрите, например, *Orthodox contribution* новозаветного специалиста Th. Stylianopoulos'a в работе, которую он редактировал вместе с S. Mark'ом Heim'ом: *Spirit of Truth. Ecumenical Perspectives on the Holy Spirit*. Brookline, MA, 1986; и статью: *Galitis G.* Das Alte Testament in der urapostolischen Verkündigung // *L'Ancien Testament dans l'Eglise*. Chambésy, Genève / Ed. du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, 1989.

летворялись следованием за инициативами западных христиан, избирая и принимая из тех средств и методов, которые им были предоставлены, то, что казалось им наиболее приемлемым для собственной проповеди, учения и евангелизации. По причинам, отмеченным во введении, большинство православных не выказывало большего интереса к тому, чтобы быть вовлеченными в поиски новых герменевтических и экзегетических подходов, моделируемых на Западе. Они чувствуют, что Предание обеспечивает Церкви нужные направления для истолкования, и доверяют Святому Духу вести себя и Церковь в целом *во всякую истину* (Ин 16:13-15).

Такое отношение может показаться большинству неправославных горделивой самозащитой. Но оно таково не потому, что православные пассивно безразличны к заботам западных христиан, а потому, что они отводят Писанию особое место внутри Церкви. Уважая, почитая и любя его как Слово Божие, они, тем не менее, придерживаются того, что считают правильным балансом между разными формами Откровения внутри Священного Предания: теми формами, что включают в себя постановления соборов, формулировки

символов веры, литургическую гимнографию и иконографию, духовные писания святых и т. д. И хотя Писание остается *каноническим*, нормативным для жизни и веры, эти иные элементы играют жизненно важную и необходимую роль в передаче верным знания о Боге и о Его прощающей, обожествляющей любви.

Однако реально — и это было предметом моего утверждения в этом докладе — Православие и сегодня в той же мере, что и в свято-отеческие времена, обладает возможностью внести уникальный положительный вклад в область научных библейских исследований. Этот вклад будет скорее не в области экзегетического метода, а в сфере герменевтических размышлений. Получив от Запада и приспособив для своих целей разнообразные средства и методы, используемые в настоящее время для раскрытия и изложения буквального значения библейского текста, православные библеисты могут вновь раскрыть для себя и передать своим западным коллегам драгоценные герменевтические прозрения в *духовный* смысл Писания, — прозрения, подкрепленные вековым, древним, но чрезвычайно ценным и актуальным принципом *теории*.

Мы можем суммировать испытанную временем ценность *теории* по следующим пунктам:

1) “Теоретический” поход к Писанию избегает фундаменталистских заблуждений типа непогрешимости и вербальной богодухновенности, настаивая на *синергийном* процессе, в русле которого Писание составлено и истолковывается. Это дает возможность полностью оценить человеческий элемент в библейском свидетельстве, принять и даже подчеркнуть богословское разнообразие, которое делает каждого апостольского писателя “автором” в самом полном смысле этого слова. Этот подход настаивает на решающей роли Божественного вдохновения в сотворении или формировании библейских письменных трудов. *Теория* опознает в написанном Слове Божиим, так же как и в Самом воплощенном Логосе, его сущностную “теандричность”, или Богочеловечность. Поэтому для нее нетрудно примирить традиционное утверждение о богодухновенности даже с наиболее крайними формами историко-критического и литературного анализа.

2) Пытаясь найти значение в личностях, объектах, учреждениях и событиях, *теория* подтверждает *историческое* основание биб-

лейского свидетельства. Восприятие ею типологических отношений между опытом Израиля и опытом Церкви сохраняет неразрывное единство двух Заветов, утверждая в то же время, что Иисус Христос Нового Завета — истинное исполнение и, кроме того, — источник подлинного смысла предыдущего Завета между Богом и Моисеем.

3) *Теория*, с ее подчеркиванием “целостного” прочтения Писания, придает законную силу, и потому может законно присвоить и воспринять такие новые подходы к библейскому толкованию, как канонический критицизм и критицизм читательского ответа. Выделение ею *церковной* структуры и перспективы, в которых подобные методы должны быть использованы, помогает избежать отрицательных аспектов индивидуалистических истолкований и в то же время направлять экзегезу к ее непосредственной задаче: просвещать сердца и умы христианского народа истинным пониманием евангельских поучений.

4) *Теория* как герменевтический принцип понимает, что высшее Откровение содержится в Писаниях, но не ограничивается ими. *Теория* и сегодня видит это действие Духа Свя-

того в Церкви, поскольку Он продолжает Свою богооткровенную деятельность, продолжает дело Воскресшего Христа внутри общины верных. Хотя Дух и не сообщает никакого “нового откровения”, Его цель — “привнести в ум”, воспроизвести и прояснить учение Иисуса, высказанное во время Его исторического служения. Но сверх всего этого Дух сообщает Церкви более полное Откровение в виде библейского толкования, проповеди, исповедания веры, евангелизации, также как и через молчаливое, но жизненно необходимое свидетельство дел любви. “Еще многое имею сказать вам”, — с такими словами обратился Иисус к Своим ученикам, — *но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину...* (Ин 16:12-13). Внутри Церкви Дух и сегодня продолжает просвещение, научение делам Христовым и выявление τὰ ἐρχόμενα, ‘вещей, которые должны прийти’. Эти “вещи”, которым научает Дух, и составляют всегда новые элементы в корпусе церковного Предания. Это через вдохновляемое Духом “видение”, называемое *теорией*, Дух сохраняет сущностное единство между Преданием и его нормативным свидетельством в Священном Писании.

5) И наконец, величайший вклад, который может сделать *теорія* для Церкви, — это возможность восстановления *доксологического* характера библейского истолкования; когда оно воспринимается и предпринимается как подлинная *диакония*, служение Церкви для назидания народа Божия, дело экзегезы может быть преобразовано в подлинное церковное служение. Поскольку библейское исследование сосредоточено на Слове Божиим и на изложении этого Слова в жизни верующих христиан, занятие им вполне может быть определено как *литургическая функция*. Это служение, исполняемое народом Божиим ради его собственного спасения. Поскольку оно совершается в большей степени на церковном алтаре, чем на алтаре науки, оно представляет собой подлинную “жертву хвалы”.

Функция же *теоріи* и православной герменевтики в целом в таком случае заключается в том, чтобы предоставить библейскому критицизму то, в чем он нуждается, чтобы мы смогли слышать голос Божий и отвечать ему с верностью и радостью.

Перевод с английского Н. Корнилова

Протоиерей АЛЕКСИЙ КНЯЗЕВ

ГОСПОДЬ, МУЖ БРАНИ

**К уяснению
религиозного значения
книги Исход**

Исход, вторая книга Моисея, по своему религиозному содержанию есть несомненно одна из важнейших книг ветхозаветного канона. Она повествует об избавлении Израиля от египетского рабства и вступлении его в завет с Богом, то есть о тех первостепенных фактах, которые определили всю историю избранного народа, которые постоянно вспоминались в его исторической и поэтической письменности, а также в его литургическом творчестве, которые

Статья эта является выдержкой из более обширного очерка, посвященного вопросу о применении исторического метода в православной экзегетике.

Текст статьи публикуется по: “Альфа и Омега”. 1999. №2(20). С. 35-58. Впервые опубликована в: Православная мысль. — *La pensée orthodoxe*. Труды православного Богословского института в Париже. Вып. VII. Р., 1949.

стали, наконец, своего рода категориями мышления для ветхозаветного Израиля, ибо в образах исхода из Египта постоянно мыслил он и выражал свои надежды и свои чаяния. В книгу Исход вошли и важные элементы того законодательства, на котором строила свою жизнь ветхозаветная Церковь: в частности, законы об устройстве ветхозаветного храма (а мы знаем, что храмовый культ занимал центральное место в благочестии Израиля) почти что полностью были включены именно в эту книгу. Все это показывает, что в книге Исход запечатлены те великие свершения, которые способствовали духовному рождению Израиля и вывели его на историческую сцену, и благодаря которым он предстал уже как народ сознающий свое исключительное место и призвание, причем сила всего библейского свидетельства об этом факте такова, что высшая критика, считающая все так называемое Моисеево законодательство плодом пленной или послепленной эпохи¹, никогда серьезно не сомневалась в историчности Моисея как первого вождя Израиля и основоположника его религиозных законов <...> Книга Исход сохранила первостепенное зна-

¹ См. об этом в книге проф. А. В. Карташева «Ветхозаветная библейская критика» (Париж, 1947).

чение и для Нового Израиля, Христовой Церкви. Она является одной из наиболее употребляемых в нашем богослужении книг. Из нее взяты термины *Пасха, Агнец, Кровь Завета*, которые теперь наполнились дорогим для нас новозаветным содержанием. Свершения, о которых она повествует, рассматриваются нами как прообразы других свершений, Страстей и Воскресения Христовых, послуживших непосредственной причиной духовного рождения нового народа Божия, Церкви в ее целокупности, и открывших путь к благодатной жизни каждой отдельной христианской душе². Но надо особо отметить и то положение, что часто Христова Церковь воспевает события Исхода и как таковые, то есть помимо их прообразовательной связи с новозаветными свершениями: так, песнь Моисея (Исх 15:1-21), которая легла в основу первой песни канона, и определила тему почти всех ирмосов этой песни, воспевается целиком по понедельникам Святой Четырдесятницы. И это показывает, что те свершения, отражением которых является книга

² Рассказ о переходе евреев через Чермное море читается как паримия на навечерии Крещения и на вечерни Великой Субботы. — Интересно отметить также словоупотребление апостола Павла (1 Кор 10:2), который говорит об этом чудесном переходе как о “крещении в Моисея”.

Исход, не только отметили один из важнейших моментов хождения перед Богом человечества, но и несут в себе откровение, сохраняющее свое значение на все времена <...> Но при всем этом приходится отметить всю богословскую невыясненность этого откровения. Вообще мы до сих пор не имеем ни одного богословского комментария на книгу Исход³. Католический богословский словарь⁴ уделяет чрезвычайно мало места выяснению религиозного учения книги Исход и сводит его к откровению Божественного Имени (Исх 3:14-15) и к установлению монотеизма в качестве религии избранного народа. Но это совершенно

³ Существуют пока только критические комментарии на Исход. Католическая библейская наука готовит сейчас к печати два богословских комментария на эту книгу в издаваемых в настоящее время двух новых переводах Библии на французском языке: Библии Tricot и Библии Иерусалимской Библейской Школы. (Изд. Letouzey и Cerf). — *Авт.* Так называемая “Новая Иерусалимская Библия” с тех пор вышла на французском (La Bible de Jérusalem — La Sainte Bible traduite en français... Cerf, Paris, два издания) и на немецком (Neue Jerusalem Bibel. Einheitsuebersetzung mit dem Kommentar... Leipzig, 1985). Комментарии Иерусалимской Библии к Ветхому Завету см.: Альфа и Омега. 1995. №№1(4)-4(7); 1996. №№1(8)-2/3(9/10). — *Ред.*

⁴ См. Dictionnaire de Théologie Catholique (изд. Letouzey), 5 11. Кол. 1760-61.

недостаточно хотя бы потому, что автор статьи не оправдывает на основании всей книги свое понимание имени Jahveh, которое он толкует как откровение о сущности Божией⁵, и, выстав-
ляя факт монотеизма, забывает, что всякое подлинное откровение несет в себе так или иначе опыт познания истинного единого Бога. Бог же, открываясь, всегда обращается к человеку со словом откровения, заключающим в себе вполне определенное содержание, которое в каждом отдельном случае надлежит осо-

⁵ До сих пор не был разрешен спор между сторонниками “метафизического”, или “субстанционального” понимания имени Божия, открытого Моисею в Исх 3:14-15, и защитниками “исторического” понимания этого имени. Первые видят в имени Jahveh откровение Божественной природы или, вернее, ее основного свойства, то есть само-бытности Божией, вторые — определение Бога в Его отношении к миру. Но даже сторонники субстанционального понимания имени Божия, а таковыми являются все католические экзегеты, признают, что всю полноту значения имени Ягве евреи поняли лишь в позднюю эпоху, после нескольких веков воспитания, которому их подверг Сам Бог (см. *Dictionaire de la Bible de Vigouroux*. III. Ч. 2. Кол. 1230-46). О значении имени Божия писал и наш отечественный богослов архиепископ Феофан Полтавский (Быстров), бывший ректор СПб Духовной Академии. Его книга “Тетраграмма. Ветхозаветное Божественное имя JHVN” (СПб., 1903) является теперь библиографической редкостью. (Переизд.: К.: “Пролог”, 2004. — *Ред.*)

бо услышать и понять. Поэтому каждая боговдохновенная книга и, в частности, книга Исход, не есть откровение вообще, но содержит в себе конкретное религиозное свидетельство, которое составляет, по удачному выражению французских и английских экзегетов, ее *message* ('весть, сообщение' — *Ред.*). Именно этот *message* и должен быть выяснен в каждом отдельном случае.

Причину такого нечувствия к религиозному *message* книги Исход несомненно нужно видеть в психологических результатах работ, проделанных над Пятикнижием низшей и высшей критикой. В их итоге все Пятикнижие⁶ оказалось разбитым на отрывки, написанные различными школами в самые различные эпохи, и тем самым оно потеряло все свое единство даже для богословов⁷. И этот соблазн с особой силой сказывается именно

⁶ Мы уже об этом писали в нашей статье "Иуда и Фамарь" (Православная мысль. Вып. VI. Р., 1946; перепечатано в: Альфа и Омега. 1998. №1(15). С. 32-47).

⁷ Поэтому особенно характерно обилие богословских комментариев на пророческие и учительные книги Ветхого Завета и полное отсутствие таковых для "развенчанных" критикой в глазах многих книг законоположительных и исторических. См. интересную библиографию, приведенную в конце книги: *Gelin A. Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*. Paris, 1948.

на книге Исход, которая в результате критического анализа предстает как совершенно необычайное наложение элементов из многочисленных источников, различных и по содержанию, и по форме, и по происхождению <...> Действительно, книга эта прежде всего содержит и повествовательный, и поэтический, и законодательный материал. Но, вместе с этим, в книге не намечается и литературного единства. Составлена она по тем же источникам, которые лежат в основе всего Пятикнижия и которые носят в науке условные названия Ягвиста (J), Элогиста (E), священнической версии (P) и рукописи D (основное ядро книги Второзакония)⁸. Но характерным для Исхода является самое сочетание этих источников. Целые отделы книги оказываются составленными из небольших фрагментов J, E и P, которые не только были соединены в один общий контекст, но часто представляются как бы переплетенными или вкрапленными один в другой. Поэтому книга не только изобилует дублетами и триплетами, но двой-

⁸ Русский читатель найдет краткие сведения об этих источниках в уже цитированной книге А. В. Карташева "Ветхозаветная библейская критика". — *Авт.*; см. также комментарий, опубликованный в "Альфе и Омеге" (прим. 3 на с. 300). — *Ред.*

ные и тройные повествования иногда переплетаются между собой до такой степени, что становится уже почти невозможным проследить основную нить рассказа. Примерами такого сложного повествования, очевидного даже для непосвященного читателя, могут служить описания Синайской теофании и рассказы о вступлении Израиля в Завет с Ягве (глл. 19, 24), а также описание явления Моисею Божественной славы (глл. 33 и 34): в этих отрывках читателя на каждом шагу останавливают всевозможные неувязки, непоследовательности и даже противоречия, которые не позволяют ему составить точное представление о последовательности действий Бога, Моисея, священников, старейшин, народа, и которые могут быть объяснены только таким непривычным для современного сознания использованием литературных источников. К этому еще надо прибавить, что все это в книге Исход осложняется вставками, глоссами и приписками от редактора, которые могут только усилить впечатление отсутствия у книги всякого богословского единства⁹ <...>

⁹ См. об этом подробно в критическом комментарии епископа Гора: *Gore Ch. A New Commentary on Holy Scripture*. London, 1929.

Но здесь напрашивается сопоставление Исх с двумя другими местами Пятикнижия. Точно таким же методом нагромождения отрывков из разных источников и переплетением иногда параллельных рассказов составлены рассказы Быт 47:28-49:33 о последних моментах Иакова и Втор 31-34 о последних моментах Моисея. Одинаковые по форме, оба отрывка соответствуют друг другу и по содержанию, и по значению: в них священные авторы передают последние наставления, преподанные и словом, и делом двумя величайшими мужами, основоположниками особой судьбы Израиля; факт же приведения в одном контексте деталей из разных записей Предания об этих наставлениях объясняется не столько желанием передать повествования об этих двух концах во всех их многочисленных подробностях, сколько стремлением к всестороннему раскрытию последних заветов отца избранного народа и первого законодателя этого народа, и это — путем сличения различных памятников древнего предания, которые, таким образом, друг друга поясняют и дополняют <...> Книга Исход, при всем своем сложном характере, не есть простое соединение в одну книгу произведений различных авторов, да-

же близких по духу и по теме. Как показывает факт существования Самарянского Пятикнижия, очень рано, может быть, в IV веке до Р. Х. весь сложный материал Исхода был выделен Преданием, разделившим Тору на “пять пятых закона”, в особую книгу, которой александрийские переводчики дали заглавие Исход, засвидетельствовав этим, что книга эта обращена к раскрытию значения тех свершений, которыми сопровождался выход евреев из Египта. Соединение же в один контекст истории и законов, а также отмеченное выше своеобразное использование источников суть не что иное как богословский метод, в котором и следует искать ключ к постижению религиозного свидетельства книги Исход.

Духовное рождение Израиля как избранного народа осуществилось прежде всего в тех встречах с Богом, которые этот народ имел в момент своего освобождения и выхода из Египта. Описанию этих встреч и посвящен преимущественно весь повествовательный материал книги Исход. Можно ли на основании рассказов этой книги получить представление о характере этих встреч и о том особом откровении, которое они содержали? <...> Такими встречами народа Божия с Богом

являются в первую очередь те созерцания Бога или, вернее, Его славы, которые описаны в книге часто с интересными подробностями и которые носят наименование теофаний или доксофаний, то есть явлений Бога или божественной славы. Сюда относятся призвание Моисея через видение неопалимой купины (Исх 3 по Е, и параллель у Р в 6:2-13), великие теофании на Синае, описанные в сложном рассказе глл. 19, 24, 33¹⁰, а также отмеченные на протяжении всей книги явления огненного столпа или облака славы (13:21-22, 14:19 по J, 33:7-11 по Е и 40:34-36 по Р). Как видно уже из беглого перечисления этих теофаний и из приведенных ссылок, явления эти отмечают и на них настаивают все источники, что показывает всю реальность этих фактов, сохранившихся в памяти Израильского

¹⁰ Вот как, приблизительно, представляются в их последовательности рассказы отдельных источников о Синайской теофании и о вступлении Израиля в Завет с Ягве (гипотеза Мак Нейла (Mac Neil) и Драйвера (Driver). См. *Gore Ch.* Указ. соч. С. 83-84):

Е: 19:2b-3a, 10-11a, 14-19; 20:18-21; 24:3-8, 12-15a, 18b; 31:18.

J: 19:3b-9a, 18, 20-22, 24b; 20:11b-13, 25; 24:1, 9-11; 34:1-5, 10-28.

Р: 34:15b-18; 25-31:17; 34:29-35.

народа и засвидетельствованных его преданием. Что же касается природы и характера этих явлений, то трудно определить на основании одной только книги Исход, в чем они заключались. Многие либеральные ученые пытаются объяснить подробности этих видений через отождествление их с чисто природными явлениями молнии, грома, вулканических извержений и так далее¹¹. Мы же располагаем в этом отношении церковным опытом, причем здесь нам необходимо особо сослаться на опыт исихастов, а также некоторых святых, в частности, преподобного Серафима Саровского, который воочию показал славу Святого Духа во время своей беседы с Мотовиловым. Основываясь на этих совершенно реальных для нас фактах свидетельства Церкви, а также на некоторых подробностях рассказов Исх о теофаниях, указывающих на то, что эти созерцания были доступны только избранным (Моисею одному в гл. 3, 20-21, 33-34, Моисею, Аарону, Надаву, Авииуду и 70-ти старейшинам по 24:9-11 и т. д.), можно вполне согласиться со святителем Григорием Нисским, который в “Жизни Моисея Законодателя” выставляет Моисея как первого

¹¹ См. *Gore Ch.* Указ. соч.

мистика. Это позволяет нам заключить, что все рассказы Исх о теофаниях и доксофаниях говорят нам о подлинном и глубоком мистическом опыте, относящемся к области неизреченного и непостижимого в образе своего осуществления <...> Однако не только через созерцание отблесков Божественной славы совершались встречи Израиля с Ягве.

Рядом с неизреченным и непостижимым книга Исход описывает также и необычайное. Это есть вся область чудесного, которая хотя и нарушает обыденные законы природного бытия, однако имеет свое действие в плоти видимого мира и постольку становится доступной и нашему восприятию. К этой области относятся отмеченные в Исх бесчисленные знамения и чудеса <...> Мы остановимся только на двух основных группах этих чудесных явлений, а именно на так называемых египетских казнях (Исх 7:14-12:36) и на обстоятельствах перехода евреев через Черное море (гл. 14), то есть на тех фактах, которые непосредственно послужили освобождению Израиля и тем самым имели решающее значение для его самосознания как народа Божия. Как и для теофаний, повествование об этом рода фактах представляется чрезвычай-

но сложным¹². Это показывает, во-первых, что

¹² Вот приблизительное распределение по источникам материала о Десяти казнях, вошедшего в повествование Исх:

	Ј	Е	Р
1. Обращение воды в кровь: 7:14-25	7:14,15a,16-18, 20c,21ab,23-25	7:15a	7:19-20, 21c-22
2. Нашествие жаб: 8:1-15	8:1-4,8-15a		8:5-7,15b
3. Нашествие мошек: 8:16-19			8:16-19
4. Нашествие песьих мух: 8:20-32	8:20-32		
5. Моровая язва: 9:1-7	9:1-7		
6. Нарывы на людях и на скоте: 9:8-12			9:8-12
7. Гром и град: 9:13-35	9:13,17-21, 23c-30,33-34	все остальное, кроме вставки 9:14-16a	9:35c
8. Нашествие саранчи: 10:1-20	10:1a,3-11, 13ab,14b-15b, 15c-19	все остальное, кроме вставки 10:1b-2	
9. Тьма: 10:21-29	10:24-26,28-29	10:21-23,27	
10. Смерть египетских первенцев: 11:1-10; 12:29-40	11:4-8; 12:29-34,37-39	11:1-3 и 12:35-36	11:9-10, 12:29-30, 40-42

все израильское предание сходится на них как на подлинных, имевших место в истории, событиях, а во-вторых, что, подобно теофаниям, и эти события нуждаются в богословском освещении. Если же от этого внешнего свидетельства источников мы перейдем к их содержанию, то это внутреннее их свидетельство о знамениях и чудесах Исхода можно свести к следующим основным пунктам: а) Ягве не только наказывает через эти знамения и чудеса фараона за его упорство, но заранее хочет явить их, и это до всякой попытки сопротивления со стороны фараона; наиболее богословствующие источники, то есть Е и Р, отмечают смущающий толкователей факт ожесточения Богом сердца фарао-

Приводим также и элементы из отдельных источников (в рассказе Исх 14 о переходе евреев через Чермное Море:

J		5-7		10ab		11-14						19b
E					10c		15a		16a		19a	
P	1-4		8-9					15b		16b-18		

J		20b	21b		24-25		27b		30-31
E	20a							28-29	
P		21a		21c-23		26-27a			

нова (Е в 4:21; 10:20,27; Р в 7:3; 9:12; 11:10; 14:4,8,17) и подчеркивают, что Бог определенно запер еврейский стан между горной цепью и морем, чтобы явить Свою силу над египтянами (см. 14:1-4 по Р). б) Через посредство этих знамений и чудес Бог не только оказывает Свою помощь Израилю, но и делает известной Свою волю, явной Свою силу и очевидным Свое всемогущество. в) Более того, через эти знамения Он даже делает ощутимым Свое присутствие (см. интересное свидетельство Ј в 14:30-31 о том, что народ убоялся Ягве и поверил Ему и Моисею после того, как увидел руку великую, которую Ягве явил над египтянами). Из этого напрашивается следующий вывод: через эти чудеса и знамения, также как и через теофании Бог призывает Израиля, открывается ему и ведет его к заключению синайского Завета <...> Но позволяет ли материал книги Исход сделать вывод относительно видимой стороны этих чудес и знамений?

Все три источника, Ј, Е и Р сходятся на чудесном характере этих явлений, однако по-разному о нем свидетельствуют <...> Е и Р настаивают именно на самом факте чудесности и поэтому приводят всеразличные подробности, которыми обросли в устном предании

древние сказания о выходе из Египта и которые в народном сознании являлись и следствием, и подтверждением чудесного характера событий. Так, в рассказе о казнях Е и Р указывают, что бедствия, обрушившиеся на Египетскую землю, были вызваны поднятием Моисеевой руки (у Е, см. 10:21) или Ааронова жезла (у Р, см. 7:19; 8:5,16), что они проявлялись как совершенно необычные по своей стихийности катастрофы (обращение в кровь всякой воды в Египте, по свидетельству Р в 7:19,20) и оказывались, по крайней мере, начиная с третьей казни, неподвластными чарам египетских волхвов (8:18; 9:11 и так далее). В своих рассказах о чудесном переходе через Чермное море Е и Р точно так же подчеркивают действия Моисея и Аарона над морем при совершении чуда (14:21а,26) и, как и при описании катастрофических явлений, составлявших казни, настаивают на совершенной исключительности и сверхъестественности того, что произошло с морской стихией (упоминание факта стояния вод стеною по правую и левую сторону во время перехода сынов Израилевых в ст. 22 взято из Р). Можно поэтому заключить, что Е и Р обращают все свое внимание преимущественно на Божест-

венную сторону имевших место во время великого освобождения фактов, что они хотят поведать лишь о силе Ягве, явленной роду Израиля и через него; поэтому, не интересуясь конкретной историей, они не приводят тех человеческих подробностей, которые позволили бы нам судить о том, чем эти факты были в их исторической конкретности <...> Но здесь нам на помощь приходит J, который благодаря своей антропоцентричности останавливается именно на человеческой стороне событий Исхода. Ягвист отмечает, что казни обрушивались на Египет во время, предсказанное Моисеем (9:5,18; 10:4; 11:4-8a), что они прекращались также во время, предсказанное Моисеем (8:29; 9:29) и по молитве его (8:9-13; 9:29,33-34; 10:18-19); описывая самые казни, Ягвист настаивает не столько на стихийности явлений, сколько на суровости бедствия, ими причиненного (7:21ab, 9:6,18 и так далее)¹³; говоря о пострадавшей от бедст-

¹³ В этом отношении особенно характерно двойное описание первой казни в 7:14-25, составленное по P и по J; J настаивает на том, что вся вода в Египте, во всякомместилище, превратилась в кровь; J в стихах 20с-21ab говорит только о поражении воды реки Нила, которое вызвало гибель рыбы и сделало самую воду непригодной для питья.

вия территории, он отмечает, что земля Гесем, в которой жили евреи, не была ими затронута (8:22-23; 9:4,26), благодаря чему не пострадали ни сыны Израилевы, ни принадлежавшее им имущество (по другим же источникам евреи живут по всей территории Египта и оказываются незатронутыми казнями только благодаря особому действию Ягве). Из всех этих замечаний можно заключить, что для Ягвиста казни чудесны лишь по своей силе и по своему наступлению и прекращению в необходимый для Израиля момент; во всем же остальном они суть совершенно естественные явления, соответствующие тем природным бедствиям, от которых и по сей день страдает египетская земля¹⁴. Этот вывод подтверждает-

¹⁴ То, что мы знаем о постоянных бедствиях, обрушивающихся почти ежегодно на египетскую землю, вполне подтверждает предположение о том, что египетские казни по существу были обычными природными явлениями. После разливов Нила тысячи жаб кишат по берегам реки, земля египетская постоянно подвергается нашествиям всяких мошек и мух и особенно саранчи; последняя, так же, как и гром и град, является особым бичом для египетского земледелия. Население Египта постоянно подвергается эпидемиям, вызывающим сильную смертность; поэтому можно предположить, что подобная эпидемия была наведена Богом на Египет в момент Исхода и явилась орудием 10-й казни. Даже самые необычайные из перечисленных в Исх казней могут иметь самое естест-

ся некоторыми замечаниями самого Ягвиста (в 9:18 по поводу града говорится, что *град будет весьма сильный, которому подобного не было в Египте со дня основания его доныне*; в 10:13b и 19 указывается, что ветер приносит и по молитве Моисея уносит саранчу), а также подробности ягвистского рассказа о переходе евреев через Черное море. Именно ягвистскому источнику принадлежат в нынешнем контексте 14-й главы указания на то, что гнал Ягве *море сильным восточным ветром всю ночь и сделал море сушею, и расступи-*

вленное объяснение: так, обращение воды в кровь есть не что иное, как явление “красного Нила”, имеющее место в конце июля, когда воды реки принимают особую окраску благодаря красному илу, приносимому с Абиссинских гор; знаменитая же тьма могла быть вызвана облаками пыли, принесенными ветром из пустыни, *хамсином*, иногда затемняющим дневной свет. Конечно, при Моисее все эти обычные бедствия обрушились с особой силой и почти одновременно, что и явилось признаком их чудесности. Но при этом необходимо даже с религиозной точки зрения настаивать на естественном характере казней: действуя на природу и через нее, Ягве поражал природные элементы и тем самым показывал, что Он является Богом природы, держащим а Своей власти все то, чему египтяне поклонялись как божеству: Нил, солнце (Амон Ра), рогатый скот (бык Апис, Изиды) и так далее. 10-я казнь коснулась и земного бога египтян, то есть фараона, жизнь которого также оказалась в руках Бога Израиля.

лись воды (14:21b), на замешательство среди египтян, вызванное воззрением Ягве из столпа, (ст. 24), под которым, очевидно, подразумевается громовая буря, разразившаяся в момент перехода¹⁵, и, наконец, на отнятие колес (у LXX, в Самарянском Пятикнижии и Пешитто: *связание* осей колес) египетских колесниц (ст. 25), которые не могли передвигаться из-за грязи, причиненной дождем. Если прибавить к этому и то обстоятельство, что одним из постоянных мотивов у пророков является утверждение, что Ягве есть Бог природы, держащий в Своей власти все стихии, то уже окончательно напрашивается заключение, что все необычайные явления силы Божией, через которые Израиль познал и Самого Ягве, и свое особое положение среди прочих народов, были совершенно естественными явлениями, чудесными лишь в силу их благовременности, грандиозности, а также их сгущенности, ибо все эти природные бедствия разразились почти одновременно над одной и той же страной.

¹⁵ См. Пс 76:17-19: *Видели Тебя, Боже, воды, видели Тебя воды и убоялись, и вострепетали бездны. Облака изливали воды, тучи издавали гром, и стрелы Твои летали.* Ср. Пс 17:8-16. То же и у Иосифа Флавия.

Боговдохновенный автор книги Исход ни- сколько не умалил этого свидетельства Ягвис- та; напротив, он подтвердил его, включив его в свою книгу и дополнив <...> Действительно, после указания 14:31 на то, что после чуда над морем сыны Израилевы увидели руку Ягве, убоялись Его и поверили Моисею, состави- тель Исх влагает в уста народа Божия песнь, которую последний воспел Ягве якобы тотчас же после перехода. Это и есть положенная в основу первой песни канона, воспеваемая также и в Великую Субботу, знаменитая песнь Моисея (15:1-18). Она представляет собой об- разец древней еврейской поэзии; однако не- смотря на свою древность, она все же не мо- жет считаться написанной самим Моисеем: песнь эта говорит о событиях, которые имели место после смерти Моисея (покорение Хана- ана) и отмечает факты, связанные с перехо- дом Израиля от кочевого образа жизни к оседлому (упоминание в ст. 13 и 18 об обита- нии Ягве среди народа Своего уже на точно определенном месте). Тем не менее песнь эта совершенно уместна в том контексте, в кото- ром поместил ее составитель книги Исход, ибо она выражает исповедание веры уверо- вавшего и, по словам апостола Павла в 1 Кор

10:2, крестившегося в море Израиля. Она воспеваёт всемогущество и славу Ягве (ст. 1-5), явленные в победе Его над врагами Израиля, в победе, одержанной и в море над фараоном (ст. 7-10), и в земле Ханаанской после вступления в нее Израильтян (ст. 11-18). Прежде всего интересно отметить, что, если в песни Моисея мы имеем точки соприкосновения с рассказом Р о переходе через море (ст. 8b и с: стояние воды, как стены, огустение пучины), то поэма эта также подтверждает и обстоятельства, приведенные в рассказе J (расступление воды от дуновения ветра, ст. 8-й, причем в тексте прямо стоит: *guah* — ветер). Далее песнь говорит о силе Ягве, явленной при водворении Израиля в Обетованную землю, причем и самые события, и страх и ужас, объявшие окрестных жителей (ст. 15-16), свидетельствовали, что Сам Ягве вел Израиля на место, избранное Им для Своего обитания в святилище и одновременно открывался в этих событиях (ст. 13 и 18). Природные явления, о которых говорят J и первая часть песни Моисея, а также военные события и обитание в святилище, о которых говорит вторая часть песни, имели место во времени и в пространстве нашего человеческого мира, то есть в

том, что мы называем историей. Таким образом, и *И* и *Песнь Моисея* говорят в сущности об одном и том же: об откровении Бога через историю <...> Здесь уместно указать еще на одну подробность в *Песни Моисея*: воспевая *Ягве*, в стихе 11 *песнописец* восклицает: “кто, как Ты, величествен святостью”, чем впервые вводит термин *святость* в Священное Писание. Известно, что понятие *святой* (qadosh) и *святость* (qodesh) означает для ветхозаветного человека, прежде всего *отделенный* и *отделенность* и, в применении к Богу, указывают на Его отличие и отделенность от космического бытия, иначе говоря, на Его надмирность и трансцендентность. *Песнь*, таким образом содержит свидетельство о том, что *Ягве*, хотя и действует и являет Себя через события и через природу, но не отождествляет Себя с ними; напротив, Он бесконечно превосходит Свое в них откровение <...> Свидетельство *И*, этим самым, не только подтверждается и дополняется, но и уточняется *Песнью Моисея*.

Если после разбора показаний отдельных источников мы перейдем к использовавшей эти источники книге *Исход*, мы придем к выводу, что, рассказывая о встречах *Израиля* с *Ягве* в момент выхода из Египта, книга эта че-

рез свое повествование о них проводит вполне определенное и очень важное религиозное учение об откровении Бога в истории и через историю. Она резко отличает эту форму действия Божия через историю от действий непрекращающегося Божественного Промысла, неосязаемых из самой совершающейся истории и познаваемых лишь через созерцание уже прошедших событий, имевших место в течение долгого периода времени¹⁶. Откровение же Бога через историю должно быть совершенно очевидным и явным в известные моменты истории, которые рассматриваются как ее поворотные пункты. Книга Исход не богословствует, но показывает это откровение в действии: она описывает один из таких поворотных пунктов, именно самый основной в истории Израиля <...> В эти моменты особенно сгущаются всевозможные события, обостряются человеческие отношения, возбуждается особая восприимчивость у одних, но одновременно проявляется особая нечувствительность у других (“ожесточение” фараонова сердца): Бог, давая осуществиться и одновременно проявиться самым разнообразным человеческим возможностям, приво-

¹⁶ См. “Иуда и Фамарь”.

дит человека в тот тупик, который называется историческим кризисом. Кризис, по первому значению этого слова, есть суд, и потому исторически кризис есть суд Божий, проявляющийся через историю. Совершенно не случайно поэтому все знамения и чудеса, проявившиеся в момент выхода Израиля из Египта, называются в Исходе также и судами великими, *sephatim gedolim* (7:4). Назначение исторического кризиса заключается именно в осуществлении суда Божия над человеком: через кризис Бог делает известной человеку Свою волю, дает отрицательную оценку настоящего его состояния и призывает его к иному, лучшему состоянию, имеющему открыться в будущем (почему суд Божий связан неразрывно с проявлением милости Божией). Человек творчески дерзновенно, в порыве веры ищет выхода к этому новому состоянию и осуществляет его при Божественном водительстве, вопреки всем обыденным законам нашего бытия. *Верою перешли они Чермное море, как по суше, — на что покусившись, египтяне потонули* (Евр 11:29). Именно в этой Божественной помощи делается особо ощутимой близость Божия к человеку и проявляются, вместе с милостью, и божественная

сила, и всемогущество, и святость: “поим Господеву, славно бо прославися, коня и всадника вверже в море”. Орудием или органом божественного откровения, являемого через историю, бывает всегда пророк, особо воздвигаемый Господом. Поэтому так же совершенно не случайно именно Исход содержит учение о пророческом служении и определяет пророка как уста Божии, как посредника между Богом и человеком (7:2, ср. 4:15-16). В пророки избирается особо отмеченная Самим Богом религиозно одаренная личность, которая постигает подаваемое через историю откровение, истолковывает его для своих современников и ведет их по указанному Богом пути. При этом религиозный опыт пророка должен быть пережит и осуществлен прочими людьми, к которым Бог обращается через его посредство <...> Таковым органом Божественного действия в момент Исхода оказался Моисей. Как уже мы отметили, это был величайший мистик, который вместе с тем проявил себя и величайшим вождем. Он именно привел Израиля к тому, что составляло его призвание. Он же, положив начало организации теократического общества, направил весь дальнейший курс израильской

истории. По своей близости к Богу, по своей духовной силе и по своей роли в момент кризиса духовного рождения Израиля Моисей не только наложил свою печать на всю свою эпоху, но остался навсегда Законодателем избранного народа и великим основоположником и образцом непрекращающегося в Израиле пророческого служения <...>

Израиль понял обращенное к нему через Моисея Божественное слово и ответил на него, заключив с Ягве Завет. Об этом также рассказывает книга Исход (гл. 24). Вступление в Завет показывает, что и народ, вслед за Моисеем, имел религиозное узрение. По характеру встреч Израиля с Ягве мы можем судить и о том знании Бога, которое Израиль через эти встречи получил. Он прежде всего именно встретил Ягве и Его пережил. Поэтому откровение, поданное в событиях Исхода, не есть та или иная возвышенная концепция Бога или даже богословски осознанная истина о Его единстве. Если же приходится говорить об уверовании Израиля в момент Исхода во единого истинного Бога, то эту первоначальную степень израильского монотеизма можно охарактеризовать лишь как практический монотеизм: это значит, что Бог Исхода явился

для уверовавших в Него сынов Израилевых настолько великим в открывшихся Своих свойствах всемогущества и святости, что евреи стали говорить о Нем уже не как о самом великом Боге, но просто как о Боге¹⁷. Это есть, при всей святости Своей, Бог близкий, дающий знать о Себе через самые обыденные обстоятельства человеческой жизни, направляющий эту жизнь и, главное, требующий от человека ответа, то есть признания Своего откровения, пребывания в верности Открывающемуся, а также возгревания в отношении Него чувств страха и любви. Иными словами, это есть Бог реальный, личный Бог <...>

Из всего вышесказанного можно с уверенностью заключить, что откровение Бога в момент призвания Израиля не несло в общем нового знания о Боге в сравнении с тем, которое имели в своем религиозном опыте патриархи. Новизна откровения сказалась не в его содержании, но в его доступности уже не отдельным личностям, патриархам, но всем двенадцати коленам в их целокупности. С момента выхода евреев из Египта Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова становится Богом всего свя-

¹⁷ См. Kittel. Die Religion des Volkes Israel. Leipzig, 1921. С. 29.

того народа <...> Это положение прежде всего объясняет и снимает кажущееся противоречие источников о моменте откровения имени Ягве, открытого впервые по Е (Исх 3:13-14) и по Р (Исх 6:2-3) только при Моисее, а по J — задолго до него (Быт 4:26). Надо напомнить что Моисею Ягве открывается прежде всего как Бог отцов (Исх 3:6,15): это значит, что Он становится реальным Богом для их потомства. Это положение также показывает непосредственную причину духовного рождения Израиля как особой нации: еврейский народ осознал себя избранным народом именно потому, что пережил уже как целый народ то призвание, которое некогда пережили его отцы. Древнее обетование, данное отцам, обратилось в Синайский *berith* (завет — *Ред.*), заключенный по инициативе Бога со всем народом Израильским <...> Конечно, и после Исхода Бог продолжал подавать Израилю откровение о Себе, которое дополняло откровение, данное Моисею, и являлось уже новым по содержанию; но все это подавал Ягве на основании открытого в момент Исхода из Египта, и, как показывают другие исторические кризисы, через которые прошел Израиль, Ягве действовал через то же посредство, то есть че-

рез историю: *Я, Господь Бог твой от самой земли Египетской...* (Ос 12:9 и 13:4).

Благодаря свершениям Исхода Израиль вышел на историческую сцену именно для того, чтобы послужить орудием Божественного откровения через историю. Первым исповеданием веры всего Израиля, была, по книге Исход, песнь Моисея, в которой, прославляя познанного им Ягве, народ Божий воспевал своего Бога как Мужа брани¹⁸ (см. Исх 15:3). Такая характеристика Бога звучит для нас антропоморфизмом, но она наиболее отвечает тому религиозному узрению, которое лежит в основе повествования книги Исход. Вместе с другими библейскими антропоморфизмами выражение это свидетельствует о том, что живой открывающийся Бог избрал историю сотворенного Им мира в качестве поля брани с человеческою жестоковыйностью для того, чтобы привести человека к общению с Собой¹⁹. Эта Божия брань и делает историю священной.

¹⁸ Муж брани: *is milhamah*, у LXX: συντρίβων, слав.: *сокрушающая брани*.

¹⁹ Поэтому совершенно не случайно откровение Богом Самого Себя человеку описывается в Священном Писании в образах борьбы. Классическим примером этому является рассказ, Быт 32:24-31 о ночном богоборчестве Иакова. Не об этой ли реальности говорит и самое имя *Израиль*?

Размер настоящей статьи не позволяет нам дать подробный анализ обширного законодательного материала книги Исход и вынуждает нас отметить только основные религиозные свидетельства, которые он в себе заключает. Мы должны установить их внутреннюю связь с религиозным учением повествовательного материала книги. Напомним только, что свидетельства эти надлежит искать не только в главных темах израильского законодательства, но также и в способе изложения его боговдохновенным автором второй книги Моисеевой, в частности даже в том внешнем виде, в котором находится в книге законодательный материал. Последний, при всем разнообразии своем, может быть по содержанию распределен по трем большим группам, или категориям законов, которые условно могут быть обозначены как содержащие: а) заповеди, определяющие прямые обязательства члена израильского общества в отношении к Богу и к ближнему, б) законы по организации литургической жизни Израиля (сюда входят законы о храме, об иерархии, о некоторых моментах ветхозаветного богослужения), с) законы гражданские и уголовные, то есть организующие жизнь самого израильского общества

уже как такового. О какой религиозной реальности свидетельствует каждая из этих категорий законов?

Так называемые заповеди разбросаны на протяжении всей книги, но главнейшие из них объединены в одном кратком своде, находящемся в 20:1-17 и известном под именем Десятисловия, или Декалога. Именно в Десятисловии выражены изначальные обязанности израильтянина в отношении к Богу и к ближнему. В основном заповеди Декалога сводятся к признанию единого Бога, избравшего Израиля Своим народом, и к запрещению всего того, что несовместимо с этим признанием и что может способствовать религиозному и нравственному разложению Израиля. Особо следует отметить те поучения, которые можно вывести на основании критического анализа текста Декалога. Современное состояние текста десяти заповедей вряд ли представляет ту первоначальную их редакцию, которую они могли иметь в эпоху Моисея. Заповеди 1-я, 6-я и 7-я (ст. 3, 13, 14, 15 и 16) облечены в краткую формулировку, сводящуюся к простому повелению или запрету. Заповеди же 2-я, 3-я, 4-я, 5-я и 10-я (ст. 4-6, 7, 8-11, 12, 17) имеют более пространную

редакцию, в которой повеление или запрет осложнены мотивировкой и комментарием каждой заповеди. Из этого уже можно заключить, что, очевидно, первоначально все заповеди имели краткую редакцию и что текст некоторых из них имел после Моисея свою более или менее сложную историю. Если же мы сравним общую редакцию Декалога в Исх 20 с той, которую дает нам Втор 5:6-21, то здесь напрашиваются аналогичные выводы. Помимо изначальных расхождений между обеими книгами по поводу 2, 5 и 9-й заповедей (ср. Втор 5:8-10, 16 и 20 и Исх 2:4-6, 12 и 16), мы усматриваем: 1) разницу в мотивировке 4-й заповеди (напоминание о рабском состоянии в Египте во Втор 5:15-16 и более богословское объяснение заповеди ссылкой на субботний покой Ягве при сотворении мира в Исх 20:11); 2) расхождения в словоупотреблении и в порядке перечисления запрещенных предметов пожелания²⁰, чем обнаруживается

²⁰ Расхождения между Исх 20 и Втор 5 по поводу текста 10-й заповеди сводятся к следующему: а) различный порядок перечисления того, что не должно желать; б) Втор упоминает еще поле среди запрещенных предметов пожелания, что мы имеем в Исх 20:17 у LXX и в русском переводе. LXX в Исх 20:17 и во Втор 5:21 прибавили еще “и скота его”; в) Исх, говоря о пожелании жены и о пожелании всего остального, употребляет один и тот же глагол

стремление религиозного предания распространить заповедь на все новые и новые недолжные пожелания и охватить ею весь сложный корень греховных движений в человеческой душе. Сличение редакций Декалога Исх и Втор обнаруживает таким образом, что история текста этого важного памятника есть не что иное, как уяснение и углубление Божественного содержания заповедей, совершающееся человеческими поколениями; и автор книги Исход, включив такую сложную редакцию Декалога в свою книгу, явился боговдохновенным свидетелем не только самого содержания заповедей, но и богочеловеческого процесса жизненного раскрытия Божественного откровения в истории.

Это же самое можно усмотреть и в литургическом материале книги Исход. Оставив в стороне, как и в отношении заповедей, все многочисленные повеления и предписания второстепенного значения, мы остановимся

хамад. Втор 5:21 во втором случае употребляет более редкий глагол *ава*, выражающий более сильную идею хотения. Из этого можно сделать вывод, что первая редакция 10-й заповеди была: не пожелай (*хамад*) дома ближнего твоего (ибо дом включает в себя и все остальное). Все же прочее было добавлено впоследствии, в целях распространения заповеди.

лишь на основных законах литургического содержания Исх, а именно на тех, которые самой книгой ставятся в связь с особым положением Израиля. Сюда относятся законы о посвящении Ягве всего первородного, о праздновании Пасхи и опресноков и об устройстве ветхозаветного храма-скинии <...> Уставы о посвящении первородного и о праздниках Пасхи и опресноков приведены в Исходе в более или менее полной редакции по всем трем источникам²¹. Устав же о скинии, помещенный в гл. 25-31 (с почти дословным повторением того же материала в гл. 35-40), хотя и принадлежит всецело школе Р, но тем не менее не представляет собой однородного материала. Помимо вставок (26:20-21 и 29:38-42), критика различает в этих главах текст основного документа Р и добавления, припи-

²¹ Устав о праздновании Пасхи: Р — 12:1-13,43-51; J — 12:21-27. Устав о праздновании опресноков: Р — 12:14-20, J — 13:3-10; закон о посвящении первенцев: Р — 12:1-2; J — 13:11-16; Е приводит по поводу этих священных обязанностей только краткие заповеди, включенные в слова Господни Книги Завета и обличающие древний земледельческий и скотоводческий характер этих установлений: см. 23:15-16,19а; 22:29-30. Следует заметить, что J сохранил древние земледельческие названия месяцев: см. в 13:4: *Авив*, то есть месяц колосьев. Р уже эти названия заменяет порядковыми числительными. См. 12 гл.

санные к последнему той же школой и перечисляющие (глл. 30-31) некоторые священные предметы и вещества, не упомянутые в надлежащем контексте основного документа при описании внутреннего устройства скинии или ее двора²². Таким образом, как и в отношении заповедей, включенных в Исх, так и в отношении всего литургического элемента книги, приходится говорить о различных наслоениях и добавлениях, указывающих на жизнь древних законов, осуществляющуюся через всю израильскую историю. Но самые

²² В более позднем документе Р перечислены не упомянутые в основном Р следующие предметы, установления или священные вещества: а) золотой кадильный жертвенник (30:1-10), о котором не знают ни Исх 25-26, ни ритуал Дня Очищения (Лев 16), хотя Исх 30:10 намекает на особую роль кадильного алтаря в этот день. Кроме Исх, он упомянут в 1 Мак 1; б) подать на храм (30:11-16, учрежденная на основании переписи Чис 1, то есть после поставления скинии; в) медная умывальница (30:17-21); г) миро (30:22-33) для помазания скинии, всей ее утвари (в том числе и предметов, перечисленных в Исх 30) и всех священных особ (по Исх 30:7-9 и Лев 4:3-5, 16 должен был быть помазанным только один Аарон); е) курительный состав (30:34-38), предполагающий наличие вышеупомянутого золотого кадильного алтаря. Из позднего Р взят также рассказ о Веселеиле и Аголиаве (31:1-6), которые должны соорудить скинию и всю ее утварь, в том числе и все перечисленные выше предметы и вещества.

интересные указания мы черпаем из анализа подробностей, которые получили в отдельных источниках различные редакции “литургических” законов <...> Критико-исторические исследования показали, что празднование в Израиле Пасхи и опресноков, а также обязанность посвящать Богу все первородное произошли от существовавших задолго до Моисея скотоводческих и земледельческих праздников или обычаев²³. Некоторые подробности пасхального ритуала, как, например, помазание кровью агнца домов и пасхальная вечеря, позволяют считать, что в основу израильской Пасхи легла умиловительная жертва, которую древние скотоводы-евреи приносили весной, чтобы предохранить и людей, и скот от возможных в наступающем году эпидемий, и которую они сопровождали пиром; в этом жертвенном пире принимала участие вся семья для того, чтобы совершилось обновление чувства связи между отдельными членами семьи с одной стороны, и с другой стороны — между семьей и Божеством. Два других установления, связанные в Исх с моментом освобождения из египетского рабства, закон о посвящении Бо-

²³ См. *Gore Ch.* Указ. соч. С. 75 и след.

гу всего первородного и праздник опресноков, произошли, очевидно, также из древних обычаев и обрядов того же назначения, что и до-Моисеева Пасха: они имели своей целью освятить весь урожай наступающего года либо через принесение в жертву первых его плодов, либо через их вкушение в совершенно чистом виде, то есть без примеси каких бы то ни было плодов прошлогоднего урожая (из таковых именно состояла закваска, употреблять которую запрещалось в дни опресноков; не надо действительно забывать, что первоначально закваской служило просто некоторое количество сырого теста, которое для этой цели специально откладывалось накануне, в момент очередной выпечки хлеба). В эпоху Моисея все эти древние формы наполнились, как это случалось и в эпоху распространения христианства, совершенно новым содержанием и стали видимыми знаками избранности Израиля, постоянно напоминавшими ему о его посвященности Ягве и о заключенном в момент выхода из Египта Завете. Исх, приводя законы об этих священных установлениях в редакции многочисленных источников, принадлежащих различным эпохам и школам, тем самым намечает неко-

торые вехи того исторического процесса, благодаря которому древние скотоводческие и земледельческие праздники и обычаи утратили свое первоначальное языческое значение и содержание и превратились не только в напоминание об особом положении Израиля, но и в постоянное подлинное переживание этой религиозной истины и тех исторических свершений, которые этому положению дали начало (ср. 23:15-16 и уставы о Пасхе, об опресноках и о посвящении первородного в 12 и 13)²⁴. Надо особо отметить при этом, что вышеупомянутое переживание не заключалось или не должно было заключаться только в приведении на память давно прошедших событий, но, прежде всего, во вхождении в силу всего совершившегося. Это есть явленное уже в Ветхом Завете **литургическое воспоминание**, молитвенное переживание истин Откровения, составляющее также одну из форм углубления и уяснения Божественного

²⁴ Этот воспоминательный характер Пасхи, опресноков и посвящения первородных особо подчеркнут у J в 12:26-27; 13:9,16 и 14. Здесь также уместно отметить, что образцом христианского евхаристического канона послужил чин еврейской пасхальной вечери, содержащий рассказ о событиях Исхода (см. *Архимандрит Киприан. Евхаристия*. Париж, 1947).

откровения в истории <...> К этому чрезвычайно важному свидетельству книги Исход об обрядах и праздниках как о средствах вхождения во всю полноту открывшихся религиозных реальностей необходимо прибавить и те ценные указания, которые мы находим в описании скинии. Р в 25:8; 29:42-46 и в 25:22 говорит о скинии как о месте постоянного обитания Ягве среди Его народа, что делает ее местом постоянного исключительного присутствия Божия, куда люди должны приходить для встречи с Ягве, ради получения откровения и освящения; по этой причине на скинию сходит в момент ее поставления облако Божественной славы и уже неотлучно пребывает на ней (40:34 и сл.). Все же сложное устройство скинии, описанное в Р, имело целью оградить святость Ягве и создать достойное для нее вместилище. Но не надо забывать, что Исх содержит еще одно описание скинии, более древнее, принадлежащее источнику Е и затерянное в сложном рассказе глав 32-34. Исх 33:7-11 описывает нам скинию, очевидно, такой, какой она была при Моисее. Это — простая, очень скромная палатка, поставленная вне стана (ст. 7) и на большом расстоянии от него (ст. 8-10); ее обслуживает Иисус На-

вин, юноша из колена Ефремова, а не целая армия священников и левитов. Но если здесь мы внешне далеки от описания скинии по Р, то тем не менее в обоих памятниках совершенно одинаково представлены значение и назначение центрального святилища ветхозаветного Израиля. Как в Р, так и у Е не всякий может вступать в скинию; народ в нее не входит, но лишь смотрит издали вслед идущему в нее Моисею: ее расположение вдали от стана является тем самым предосторожностью, охранением святости Ягве. Как и в Р, скиния Е представлена местом встречи с Ягве: туда приходил всякий ищущий Ягве (7b), там искал откровения Моисей, и Ягве говорил с ним лицом к Лицу, точно так же, как это происходило по Р над крышкой Ковчега Завета (33:9b, 11a, ср. 25:22). Во время беседы Моисея с Богом с неба сходил облачный столп и становился у входа в скинию (9-10). Таким образом, хотя у Е мы еще не встречаем ярко выраженной идеи об обитании Ягве в скинии, каковую усиленно проводит Р, тем не менее у него мы уже видим определенное учение о скинии как о месте исключительного присутствия Божия на земле, являемого ради Израиля. Итак, для Е, как и для Р, существование скинии в Израиле

есть некий догматический факт, указующий на вполне определенные отношения Бога к Израилю и означающий совершающееся вхождение израильского народа в силу этой религиозной реальности. Они свидетельствуют оа одной и той же истине Откровения, хотя последняя представляется более осознанной и усвоенной всей жизнью народа Божия в эпоху Р. Оба источника, таким образом, опять говорят нам о восприятии Откровения, о его осуществлении и о его раскрытии в истории. Но совпадение их показаний особенно ценно для нас и тем, что оно позволяет уточнить и дополнить это важное религиозное учение, вытекающее из законодательного материала книги Исход: воспринимается и раскрывается только то, что дано было в акте Откровения, то есть все одна и та же богооткровенная истина; человек в истории только уясняет ее, по существу ничего не прибавляя к ней <...> Здесь, как бы в подтверждение этого положения, интересно подчеркнуть и тот факт, что темы, которые получили свое развитие в законодательном материале книги Исход, очень часто совпадают с основными темами, намеченными выше при разборе повествовательного материала книги: законы устрояют

жизнь избранного народа так, чтобы она была постоянным воспоминанием о том, как Ягве “рукою крепкою” вывел Израиля, то есть открылся ему в исторических событиях, и организуют храмовый культ и самый храм таким образом, чтобы Святое Святых стало достойным обитания Ягве “в жилище святыни Его” (см. 15:13), на месте, которое Он соделает “жилищем Себе”, на месте, “которое создали руки Его” (см. 15:17). Это уже определяет существенное единство всей книги: Исход есть свидетельство о жизненном углублении и уяснении одних и тех же истин Откровения и тем самым предстает как подлинное богословское целое.

В этом целом совершенно свободно находит свое место и до сих пор мало изученное с религиозной точки зрения все уголовное и гражданское законодательство, вошедшее в книгу Исход²⁵. Оно также говорит о жизни Израиля на основании Откровения, полученного им в момент великого освобождения, но проявляющейся уже в области государственной и общественной. Жизнь эта, как и дости-

²⁵ См. прекрасное исследование на так называемую “Книгу Завета” (Исх 20:22-23:33): *Gazelles H. Étude du Code de l'Alliance*. Paris, 1946.

жения в области этики и литургики, есть продолжающийся отклик на зов Божий, — ответ, подающийся с Божественной же помощью. Бог проводит избранный народ через историю, и отдельные законодательные формулы запечатлевают ту или иную пройденную под Божественным водительством стадию. Это водительство проявляется в том, что Бог не только ставит перед человеком цели, которые ему надлежит достигнуть, но посылает Свой благодатный дар навстречу человеческому усилию воспринять Откровение и осуществить его в своей жизни. Выше мы отметили, каким образом Бог помогает человеку найти выход из исторического кризиса и как Он при этом открывается человеку. Точно так же Бог открывается в истории и вне эпох кризисов всякий раз, когда человек проявляет усилие, чтобы уже поданное откровение воспринять и осуществить во всех областях своей жизни <...> Поэтому совершенно особое значение получает в книге Исход отрывок 31:1-11, принадлежащий позднему документу Р и говорящий об особом даре, ниспосланном строителям скинии, Веселеилу и Аголиаву. Этих двух искусных мастеров Ягве исполняет Духом Божиим, Который этим уже от приро-

ды способным к художественному деланию мужам сообщает еще “мудрость” (31:3 и 6b), что позволяет им наиболее совершенным образом соорудить всю скинию и ее утварь, дабы она соответствовала своему высокому назначению быть местом исключительного присутствия Божиего на земле. Текст этот, свидетельствующий, между прочим, о богочеловеческой природе дара боговдохновенности тем, что показывает его как увенчание свыше человеческих вдохновения и творчества, ниспосылаемое ради того, чтобы человек мог наиболее адекватно выразить своими человеческими способами богооткровенную реальность, подтверждает одновременно и догматическое значение литургической жизни как отражения и переживания истин Откровения, а также и возможность осуществления Откровения во всех областях человеческой жизни. Будучи обращенным не столько к организации литургической жизни (о Божественном водительстве в этой области достаточно говорят, между прочим, повторяющаяся формула *и сказал Ягве Моисею* и упоминание об образах скинии и ее утвари, сообщаемых по 25:9,40; 26:30; 27:8 на горе Моисею Самим Богом), сколько к одному из ви-

дов человеческого творчества (в данном случае художественному), тексты Исх 31:3,6b позволяют полагать, что дар “мудрости”, получаемый от Духа Божия, может быть стяжаем во всяком человеческом делании на основе Божественного откровения, как особое откровение об Откровении <...> Отрывок Исх 31:1-11 с его важным религиозным учением представляется необходимым увенчанием всего материала книги Исход, которая предстает таким образом как боговдохновенное свидетельство о том, как человек воспринимает Откровение свыше и осуществляет его под водительством Божиим во всех областях своего делания в мире. Именно книга Исход представляет нам Откровение как непрерывающийся богочеловеческий процесс, через который Бог освящает историю <...> Ягве, Муж брани, Бог священной истории, вступает в единоборство за восприятие Откровения Своего не только с поколением, которому оно было подано в особом нарочитом акте, но и со всеми последующими поколениями: Он обращает Свое Откровение ко всему живущему в пространстве и времени человечеству, которое должно, также в пространстве и во времени, дать на него свой ответ.

Таким ответом на подаваемое через историю и в истории Божественное откровение является и сама книга Исход. Ответ заключается в узрении истины и в боговдохновенном выражении ее на человеческом языке. Но особенность Исх заключается в том, что автору ее дано было узреть именно истину о том, как Бог подает Свое Откровение, и как человек под Божественным водительством отвечает на него. Этим определяется и место книги в каноне, и состав ее, и содержание, и даже самая ее форма.

Действительно, книга заключает в себе не только историю, но и законодательство, ибо и в том и в другом подается и воспринимается Божественное откровение. В ней отмечены или даже описаны все главнейшие пути, через которые Бог сообщает и Свою волю, и ведение о Себе человеку: мистический опыт, откровение через историю, откровение через служение пророков; она также раскрывает и те пути, на которых человек, живя во времени, это откровение осуществляет, и куда входят область этики, область литургики и даже вся общественная и государственная жизнь. Важна книга Исход особенно тем, что она, во-первых, обращает наше внимание на мало осо-

знанные до сих пор и мало богословски изученные формы откровения, как, например, откровение через историю, а во-вторых, составляет “доказательство от Писания” необходимости культа и назначения его. Отсюда вся жизненность религиозного свидетельства книги и для нас, новозаветных, ибо хотя с момента воплощения Слова откровение перестало быть многочастным и многообразным по содержанию, но, поскольку небо должно было принять до времени Сына, Богочеловека Христа, оно в общем осталось таковым по своей форме, и Дух подает нам Сына теми же путями, которые были боговдохновенно засвидетельствованы в книге Исход.

Но, содержа откровение об Откровении, Исход учит о нем не только своим составом и своим содержанием, но и своею формою. Несмотря на свое единство, она представляет собою конгломерат отрывков из разных источников, написанных разными авторами в различные эпохи, имеющие свое совершенно конкретное содержание и содержащие определенное учение, которое и есть то ответное слово или, вернее, те отдельные ответные слова, которые даются человеческими поколениями, воспринимающими одну и ту же откры-

вающуюся реальность. Это положение о разнообразности и множественности человеческих ответов на поданное Откровение совершенно необходимо отметить, ибо оно воочию показывает, что представляет собой восприятие человеком и раскрытие ему в истории зерна Откровения: это далеко не равномерный процесс, подобный некоей эволюции; напротив, процесс этот является чрезвычайно отрывочным, всецело состоящим из сдвигов и взлетов²⁶. Это происходит от того, что человек свободно и творчески воспринимает поданное ему Богом Откровение. Книга Исход, таким образом, наглядно свидетельствует собою, что Откровение есть свободный богочеловеческий акт.

И своим содержанием, и своей формой Исход показывает, что хотя Откровение дано, но вместе с тем оно и задано. Оно дано и задано в соответствии с человеческими способностями постижения его, почему и подается оно и осуществляется от меры в меру. И поскольку жизнь человека есть становление во времени,

²⁶ Профессор протоиерей Г. Флоровский как-то охарактеризовал этот процесс, сравнив его с эпигенезисом, о котором свидетельствуют наблюдаемые естествоведами мутации в животном мире.

постольку Бог ради человека входит во время мира и подает Свое Откровение в нем и через него. Он обращает Откровение ко всему живущему в пространственном и временном мире человечеству: опыт посредника, пророка, религиозного вождя, боговдохновенного писателя, одним словом, того, кто оказался первым свидетелем открывшейся религиозной истины, должен быть пережит и осуществлен всеми людьми. Опыт этот передается в пространстве и во времени, воспринимается и углубляется от меры к мере, и богочеловеческий акт Откровения предстает в конечном итоге как акт соборный. Откровение же само представляется как продолжающая жить и передаваться в этом соборном акте священная реальность, что и составляет то, что мы называем Священным Преданием, то есть ту харизматическую память, в которой сохраняет свою действенность всякий человеческий религиозный опыт. Книга Исход обнаруживает весь исторический процесс передачи в живом религиозном опыте богооткровенной реальности и закрепления ее и в записях священной истории, и в литургическом творчестве, и в законодательстве: она учит нас различать Священное Предание как продол-

жающееся Откровение и то, что мы можем называть памятниками Предания, то есть все различные и все возможные, возникающие во всех областях человеческого творчества боговдохновенные свидетельства об истинах Священного Предания, причем самым авторитетным из этих памятников является, конечно, Священное Писание²⁷. Книга Исход ясно показывает, что Предание есть акт, а не логическая система, и это учение об Откровении вообще и о Предании в частности и составляет вклад ее в религиозную сокровищницу человечества.

Но, — в заключение, — можно спросить себя: содержит ли Исход какое-либо особое учение об Открывающемся? Он нам представляет Бога действующим через века и ведущим народ Свой к цели, которая также получает свое осуществление во времени. По этому одному уже никак нельзя, как это иногда делается, сводить все религиозное значение Исх к Откровению о Божественной сущности в имени Ягве и толковать это имя как указание

²⁷ Исх 17:14, приводя повеление Божие записать в книгу победу Израиля над Амаликом, одержанную с помощью Ягве, показывает возникновение Священного Писания из Священного Предания, то есть из жизни человечества перед Богом и *с Богом*.

на самобытность Бога, в качестве *causa sui* (причина самого себя — *Ред.*). Бог Исхода есть прежде всего живой Бог, открывающийся и действующий в истории, и потому совершенно необходимо видеть в слове Ягве отражение и этой стороны бытия Божия. Но одно только историческое понимание имени Ягве было бы также недостаточным, ибо всякое откровение Бога включает в себе познание Его Божественности, то есть Его трансцендентности, Его святости. Имя Ягве, как это может выразить только дух еврейского языка, должно таким образом одновременно означать: *Я есмь, Который есмь, Я буду, Каким есмь, Я есмь, Каким буду, Я есмь, Который причиняет бытие*. Что же касается вклада Исх в религиозную сокровищницу человечества в отношении учения о Боге, то следует сказать, что книга эта заставляет пересмотреть наши обычные и слишком абстрактные представления о вездеприсутствии, а также и вневременности и всевременности Божиих. На основании учения Исх приходится утверждать, что хотя Бог и есть *везде сый и вся исполняй*, Он тем не менее не одинаково присутствует в каждом атоме времени и пространства, почему и существуют особые священные сроки и

места. Надмирный, вечный Бог входит в пространственно-временной мир и совместно с человеком освящает его²⁸. Литургическая жизнь, которой уделено такое важное место в Исх, есть свидетельство об этом совершающемся освящении времени и пространства.

Исх не есть еще богословие: это есть узрение Откровения в его действии. Книга эта отметила тот момент, когда всегда имеющее место вхождение Бога в историю стало, благодаря избранию Израиля, его духовному рождению и выходу его на историческую сцену, совершенно очевидным фактором мировой истории. Именно этим особым выходом Бога в историю и определяется прообразовательное значение свершений Исхода, которые созерцает через Священное Предание боговдохновенный автор Моисеевой книги: они получили свое исполнение в другом входе Бога в историю сотворенного Им мира: именно тогда, когда Сама Вечность вошла в наше мировое время для того, чтобы время, в свою очередь, вошло в вечность.

²⁸ См. *Culman Oscar*. Christ et le Temps. Paris, 1947.

Протоиерей АЛЕКСИЙ КНЯЗЕВ

ПОНЯТИЕ И ОБРАЗ БОЖЕСТВЕННОЙ ПРЕМУДРОСТИ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Божественная Премудрость (по-еврейски *Хохмá*, греч. *Σοφία*) составляет основную тему библейской дидактической письменности, получившей по этой причине наименование *хохмической* в современной библейской науке. Рассуждая о премудрости, авторы книг Премудрости говорят о последней в двояком смысле: в богословском и морально-практическом, обозначая то Божественное свойство, то человеческое качество, в известной степени дарованное свыше, иначе говоря, то саму Премудрость, то причастность к ней или же ее дела. Но в некоторых местах Премудрость

Текст статьи публикуется по: "Альфа и Омега". 1999. №3(21). С. 17-40. Впервые опубликовано в: Православная мысль. — *La pensée orthodoxe*. Труды православного Богословского института в Париже. Вып. X. 1955. С. 92-112.

неожиданно принимает черты некой умной сущности и даже ипостаси, что особенно характерно в Притч 8-9, Сир 24, Прем 7-8 и отчасти в Иов 28. Этот образ ветхозаветной ипостасной Премудрости не раз привлекал внимание экзегетов и богословов. Известны споры, которые еще в арианскую эпоху велись вокруг истолкования этих мест¹. Известно также и то значение, которое означенные места получили, с одной стороны, в русской иконописи², с другой — у группы русских религиозных мыслителей конца XIX и первой половины XX века, в частности у Владимира Соловьева, отца Павла Флоренского и отца Сергия Булгакова. Поэтому вопрос о том, что такое Божественная Премудрость и что именно подразумевало ветхозаветное Писание под этим образом, представляет особый интерес и для русского богослова, и для русского просвещенного церковного читателя. Однако вопрос о Божественной Премудрости до сих пор не получил своего экзегетического разре-

¹ Попытка подведения итогов этих споров см. *о. Сергей Булгаков*. Купина Неопалимая. Париж, 1927, и в экскурсе: Учение о Премудрости Божией у святителя Афанасия Великого. С. 261-288.

² См. *Священник П. Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1990.

шения. Отцы Церкви, довольно часто ссылавшиеся на места, говорящие об ипостасной Премудрости, сравнительно мало занимались систематическим истолкованием книг Премудрости³. Школьное же богословие, а также вышеупомянутые основоположники софиологического течения в русском богословии, исходили в своем толковании этих мест из совершенно неправильной предпосылки: они считали, что древние ветхозаветные авторы фактически обладали тем совершенным новозаветным знанием, которое стало возможным лишь по сошествии в мир Духа Истины в таинстве Пятидесятницы⁴. Не надо забывать, что даже в высших своих пророческих озарениях Ветхий Завет оставался сенью и гаданием⁵, и поэтому даже в них для него оставалось недоступным то ведение тайн внутритроической жизни, которое старались и еще стараются найти в приведенных выше текстах об ипостасной Премудрости. Поэтому в настоя-

³ См. статью: Chaînes exégétiques des Pères grecs // Suppl. Dict. Bible. T. I. Col. 1084-1233.

⁴ В этом неубедительность экзегезы отца С. Булгакова в его экскурсии о ветхозаветном учении о Премудрости Божией (см. Купина Неопалимая. С. 234-260).

⁵ См. статью: О боговдохновенности Священного Писания. — *Ред.*

щий момент, когда библейская наука столько сделала для раскрытия подлинного буквального смысла ветхозаветных Писаний, необходимо всецело пересмотреть вопрос о Божественной Премудрости в Ветхом Завете и разрешить его прежде всего именно на почве самих текстов: надо установить, как сами боговдохновенные авторы книг Премудрости понимали Премудрость и какое значение они сами придавали ее ипостасному образу. Настоящий очерк, не претендующий по своим размерам на трактование проблемы о Божественной Премудрости во всей ее полноте и объеме, имеет своей целью показать те основные вехи, которые современная библейская наука и богословие позволяют намечать в решении вопроса о происхождении и о значении Ветхозаветной Божественной Премудрости-Хохмы-Софии.

I.

Теперь дополнительно известно, что премудрость в ее моральном и даже религиозно-практическом аспекте не являлась исключительной привилегией одного только богоизбранного Израиля. Уже Библия, восхваляя мудрость Соломона, сопоставляет ее с

мудростью сынов Востока и даже приводит имена наиболее известных восточных мудрецов (3 Цар 4:30-31). Друзья Иова, несомненно, носят имена некогда знаменитых представителей этой внеизраильской древней мудрости. Пророки до-пленной и пленной эпохи как будто намекают, что мудрость составляла особую славу сынов Едома (Иер 49:7; Авд 1:8). Современные же археологические находки привели к обнаружению и литературных памятников древней восточной мудрости, из которых особенно замечательны два: “Изречения Ахикара”, вавилонское произведение VI века до Р. Х., найденное в Элефатине в 1913 году, и египетская книга “Учение Аменемопе”, найденная среди папирусов Британского музея, восходящая к III веку до Р. Х. и опубликованная в 1924 году⁶. У нас еще будет случай вернуться к параллелизму, который существует между этими памятниками и некоторыми библейскими книгами Премудрости.

Отметим еще, что понятие мудрости-*хохмы* существовало в Израиле задолго до возникновения у него книг Премудрости. По-

⁶ Rowley H. H. The Old Testament and Modern Study. Oxford, 1952. P. 210.

следние появились в после пленную эпоху⁷. Термин *хохма́* встречается в писаниях предшествующих периодов в смысле несколько ином, чем тот, который стал ему присущ в классическую эпоху премудрости. Он обозначает в них: искусство мастера (Исх 28:3; 31:6), умелость и способность администратора (Быт 41:39; 16:19; 34:9) и т. д., то есть все то, что мы теперь обозначаем понятием компетентности или технического совершенства. Укажем далее, что в этих же писаниях понятие премудрости включает в себя знание, в частности в области природоведения, как это можно усмотреть в характеристике мудрости Соломона, содержащейся в 3 Цар 4:29-33. Премудрость есть также умение говорить притчами, тонкость ума и даже хитрость (2 Цар 14:2 и сл.; Суд 9:7-15; 3 Цар 3:11-28). Поскольку Исх 7:11 называет египетских волхвов мудрецами, *хака-мим*, постольку можно считать, что в Израиле некогда в премудрость входила магия. Это все приводит нас к выводу, что прежде в Израиле носителями премудрости были все те, кто составлял культурную элиту нации. Однако, как это показывает сопоставление древней изра-

⁷ См. *Dom Hilaire Duesberg*. Les Scribes inspires. Paris, 1938-1939. Vol. I.

ильской *мудрости* с мудростью соседей избранного народа, эти *мудрецы* были представителями не религиозной, но светской, еще не “оцерковленной” его культуры.

В этом отношении особо знаменательно на древнем Востоке наличие большого количества мудрецов в непосредственном окружении царей и вообще среди царских чиновников. Письменность премудрости древних восточных народов изобилует предписаниями о мудром царском управлении и о правилах мудрого поведения в присутствии царя. Что касается Израиля, то ветхозаветные исторические и пророческие книги показывают все более и более часто встречающуюся роль мудрецов как царских советников (см., например, Ис 3:1-4). И если у Израильских пророков бывали конфликты с *хакаим*, то это именно тогда, когда последние, действуя как политические советники, поддерживали царей в их чисто человеческих политических увлечениях, а народ в его чисто земной устремленности (Ис 5:21; 29:14; Иер 8:8-9 и 9:23). Однако, как это подчеркивает в своем труде об израильских *хакаим* бенедиктинец Дюсберг⁸, вполне понятно, что мудрецы как особое сословие и

⁸ Там же. Vol. I. Ch. I.

особое служение возникли в связи с институтом монархии. Израильская монархия, как и все древние монархии, явилась объединительницей большого количества колен, кланов и семейств, которые она преобразовала в государство и в нацию. Для выполнения этой задачи ей было необходимо содействие аппарата чиновников, помогавших ей в центральном государственном управлении и поддерживавших ее на местах. Образовался особый класс, царевы люди, на что и указывал в момент установления монархии пророк Самуил (1 Цар 8:11-12). Естественным порядком эти царевы люди превратились в своего рода касту со своими традициями и со своим передававшимся из поколения в поколения опытом. Опыт же этот тоже предполагал своего рода премудрость в смысле умения, знания или техники. Он выражался в искусстве управлять людьми, укреплять царскую власть и попутно строить собственную карьеру. Именно у этой категории хакаким получили особое развитие та наблюдательность и то знание человеческой психологии, которые впоследствии сделались присущими всей классической хохмической мысли⁹.

⁹ См. об этом там же, а также *Bouyer L. La Bible et l'Évangile. Paris, 1951. P. 122 и сл.*

Связь с монархией древней премудрости объясняет, как последняя, будучи первоначально чисто секулярной, постепенно окрасилась в Израиле в религиозные тона. В этом, конечно, сказалось влияние пророков. Кроме того, монархия в Израиле всегда имела религиозный характер. Царь Израилев, сперва только военный вождь, вырос в помазанника Божия, сына Ягве (Пс 2:6-7; 109:1). Решающей также была и вдохновленная теми же пророками девтерономическая реформа (4 Цар 22-23), радикальным образом изменившая в Израиле все обычаи и взгляды¹⁰. Придворные хакаим постепенно пришли к сознанию, что вовсе не житейский опыт, но преимущественно страх Господень является началом премудрости. Но окончательно перевели на религиозный путь первоначально отнюдь не религиозную премудрость катастрофа 586 года и последующий за ней вавилонский плен. В катастрофе погибли не только все государственные чаяния Израиля, но вообще вся его государственность: после плена Израиль, сведенный к Иерусалиму и его окрестностям,

¹⁰ О девтерономической реформе см. *Lods A. Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme. Paris, 1951. P. 153 и сл.*

возродился в рамках огромной персидской, а потом эллинской империи. Добившись на краткое время национальной независимости при Маккавеях, он окончательно ее потерял в римскую эпоху. Совершенно понятно, что при таких обстоятельствах те, которые размышляли над государственным опытом и старались выработать правила мудрого ведения государственных дел и угождения земным царям, перешли, лишившись государства, к размышлению над законами, по которым строятся сами судьбы государств и отдельных человеческих личностей, и стали задумываться над тем, как оказаться праведными перед вершителем этих судеб Небесным Царем, Богом. В Израиле родилась религиозная и потому в подлинном смысле слова, Хохмическая мысль.

II.

Первым памятником этой мысли и неразрывно связанной с ней письменности является книга Притчей Соломоновых. В эту книгу, несомненно, вошел частично очень древний материал, восходящий к эпохе великого израильского царя-мудреца. Библеисты считают, что окончательную свою редакцию книга получила после плена, и относят ее составление

к 350 году до Р. Х.¹¹. Книга носит явно компилятивный характер: она состоит из нескольких сборников афоризмов и отдельных рассуждений, охватывающих от четверостишия до главы в три десятка стихов. Во многом отношении Притч по своему содержанию носит черты древней израильской и даже общевосточной премудрости. Это, во-первых, по преимуществу чисто практический акцент ее учения: книга дает правила житейской морали как для частных лиц, так, можно сказать, для представителей всех классов общества: земледельцев, ремесленников, купцов, судей, чиновников. Особое внимание книга уделяет именно этим последним: так, отдел 22:17-24:22 может быть прямо охарактеризован как настольная книга образцового царского чиновника¹². Книга много говорит и о царской власти: этому особенно посвящен отдел книги, надписанный как слова Лемуила (31:1-9). Кроме того, Притч содержит материал, имеющий очевидную связь с мудростью других древних народов, соседей Израиля. Так, Притч 22:17-23:9 представляет явный парал-

¹¹ См. *Bidot* в Dict. de Théol. Cath. T. XIII. Ч. II. Кол. 908-935.

¹² *Dom Hilaire Duesberg et Auvray P.* Le Livre des Proverbes // Bible de Jérusalem. P. 91 и сл.

лелизм с египетской мудростью Аменемопе, а слова Лемуила, названные выше, и слова Агура (30:1-14) отражают, по всей вероятности, мудрость хакаим измаилитянского племени Масса, упомянутого в Быт 25:14¹³. Однако книга Притчей не есть воспроизведение древней внерелигиозной премудрости: один из основных моментов ее учения заключается в осмыслении в свете страха Ягве (1:7 и т. д.) накопившегося опыта прежних поколений мудрецов. Это одна из причин вхождения ее в канон¹⁵.

Однако книга Притчей не только проливает свет богооткровенной религии на часто внерелигиозный житейский опыт. Но и говорит она о нем исключительно с точки зрения воздаяния. Она исповедует веру во всемогущество и в правду Бога, она видит в Нем защитника праведников и обездоленных (22:23; 23:11; 25:22 и т. д.). Но так как это самая

¹⁴ Там же. Р. 118, 123.

¹⁵ Связь книги Притчей с древней мудростью объясняет, почему в этой книге не говорится ни о Синайском берите, ни о храме, ни об Иерусалиме, ни о прочих привилегиях Израиля как избранного народа. Обычно это умолчание объясняют универсалистической устремленностью проповеди автора книги. Но подлинная его причина лежит в чисто секулярном характере в Израиле премудрости в допленную эпоху, нашедшей свое отражение в материале, использованном автором книги.

ветхозаветная из всех книг Премудрости по своему уровню, то она ничего не знает о тайне бессмертия¹⁶ и потому ожидает праведное воздаяние от Бога, посылающего в этой земной жизни праведным счастье, благополучие и долголетие, а злым всякого рода беды и преждевременную смерть.

Но особенно примечательна книга Притчей тем, что в ней мы находим попытку богословия о Божественной Премудрости. Она же первая придает Божественной Премудрости ипостасные черты. И то и другое находится в первой части книги (гл. 1-9), наиболее современной с точки зрения литературной, наиболее богословской и, по всем признакам, наиболее поздней по времени написания. Возможно, что она принадлежит самому редактору книги Притчей. Во всяком случае она является подведением итогов всего учения книги. Поэтому все, что она говорит о Премудрости, должно быть понимаемо в связи с этим учением.

Основное место о Божественной Премудрости в Притч составляют главы 8, 9. Самое имя *Хохмот*, которое в этих главах получает Боже-

¹⁶ Критический разбор мест книги Притчей, в которых иногда стараются усмотреть свидетельства о бессмертии, см. *Dubarle A. M. Les Sages d'Israël. Paris, 1946. P. 46-52.*

ственная Премудрость, очень показательно: подобно именам Божиим *Элогим* и характерному для Притч *Кедошим* (9:10; 30:3), оно стоит в *pluralis majestatis* и является свидетельством несомненной принадлежности Премудрости миру Божественному. Но может ли речь идти здесь о некоем Божественном Лице, отличном от Личности открывающегося через всю священную историю Ягве, Бога Израилева? Такое предположение совершенно невозможно: среда, в которой возникла книга Притчей, была строго монотеистической. Она впитала в себя и со всей логической последовательностью проводила во всех своих воззрениях основной принцип Второзакония: слушай, Израиль, Ягве, Бог наш, Ягве един есть (Втор 6:4). Образ ипостасной Премудрости поэтому является загадкой для современных экзегетов. Библейская наука не дала относительно него удовлетворительного решения¹⁷. Премудрость старались связать то с эллинским Логосом, то с различными египетскими и вавилонскими божествами, имевшими премудрость в качестве своего основного атрибута. Ей хотели найти также параллели

¹⁷ Подведение итогов всему написанному по этому вопросу можно найти в сборнике проф *H. H. Rowley* (Указ. соч. Р. 215 и сл.).

среди персонификаций отдельных качеств, свойств и вообще отвлеченных понятий, встречающихся в древней восточной мысли¹⁸. Но помимо того, что ни одно из этих решений не получило всеобщего признания, все эти сопоставления и искания параллелей не пользуются. С чем бы ни была сопоставляема Премудрость, важен лишь тот оригинальный смысл, который внес в этот образ боговдохновенный автор первой по времени своего составления книги Премудрости.

Притч 8:22 определяет Премудрость как начало путей Божиих. Начало, *решиит*, может иметь значение либо хронологического начала, либо критерия, внутренней предпосылки. Как ни напрашивается здесь этот второй смысл, первый более отвечает всему контексту 8:22-31, показывающему, что Премудрость есть первое по времени из созданий Божиих. Это подтверждает поэтическое описание возникновения мира в стихах 23-31, а также из указаний стихов 22-23 на момент сотворения Премудрости¹⁹. Что происхождение послед-

¹⁸ Рингрен (Ringgren) находит этого рода Премудрость у Ахикара (Word and Wisdom, 1947).

¹⁹ Вот буквальный смысл выражений, указывающих в 8:22-23 на момент происхождения Премудрости: *меолам* 'от века', означает 'от древних времен'; то же означает

ней мыслится в Притч 8 скорее как творение, показывает словоупотребление стихов 22, 23 и 25. В стихе 25 стоит глагол *холал*, обозначающий рождение. Но стих 22 употребляет глагол *кана*, означающий в первую очередь ‘творить, образовывать’, и лишь вторично ‘приобретать’²⁰. Глагольную же форму *насах-ти* в 23 стихе лучше перевести не ‘помазана’, а ‘соткана’ или ‘вылита’, что также включает идею творения. Из сопоставления всех этих стихов можно заключить, принимая во внимание всю сбивчивость и неточность терминологии ветхозаветного писателя, что последний рассматривает Премудрость как творение, первейшее из творений Божиих, но настолько близкое к Творцу, что образ ее возникновения может быть уподоблен рождению. Но входило ли в задачу нашего автора дать последовательное богословие о происхождении Премудрости?

кедем, по-русски ‘прежде’, букв. ‘передняя сторона, восход, восток’ и потому ‘древность’; *мерош* ‘от начала’, в смысле начала счета, времени и т. д.

²⁰ У LXX перевод ‘сотворил’ *ἔκτισε*. Ориген, Вульгата и до них Филон предлагают не глагол *κτίζω* ‘творить’, а глагол *κτάομαι* ‘приобретать, иметь’. Это чтение было принято в русском переводе 22-го стиха.

Главное ударение отрывка лежит, несомненно, на учении о назначении и роли Премудрости. Этому посвящены стих 30 и следующие. Стих 30 в русской Библии, следуя чтению перевода Семидесяти, характеризует Премудрость как художницу при Боге. Но в еврейском тексте стоит слово неопределенного значения *амон*, которое греческие переводчики прочитали *амман* ‘исполнитель труда’, или, скорее всего, *уман* ‘художник’²¹. Аквила же прочитал это слово как *амун*, *alumnus* ‘дитя лона’, и это есть, несомненно, изначальное чтение. Это подтверждает весь контекст, который нигде не говорит о том или ином участии Премудрости в миротворении, но изображает ее как некое малое дитя Божие, учащееся от созерцания творческих дел Божиих, радующееся их красоте, а также богатству природы человеческой и той деятельности, которая предстоит в сотворенном Богом мире (ст. 30-31). В чем же выражается эта деятельность? Премудрость призвана исключительно наставлять людей, руководить ими, давать им, по слову стиха 33, *мусар* (в русском тексте: наставление), то есть ‘дисциплину,

²¹ LXX перевели ἀρμόζουσα, отсюда в русском тексте ‘художница’.

сноровку, школу'. Цель этой *мусар*: стяжание угодной Богу жизни и вместе с нею получение от Бога земного благополучия, счастья и долгой жизни (8:35-36 и вся глава 9), все это согласно концепции о воздаянии, присущей всей книге Притчей.

Из этого следует, что если мы переведем все вышеизложенное учение ветхозаветного автора на нашу современную богословскую терминологию, то Божественная Премудрость книги Притчей есть ничто иное, как тот аспект Божественного Промысла, который можно определить как учительное действие Бога. Премудрость — это Бог, умудряющий и наставляющий на правильный жизненный путь. Это делает понятным, почему Божественная Премудрость получила в Притч 1:9 ипостасные черты. Она есть одна из сторон Божественного Откровения в мире. Ветхий же Завет не раз прибегает к персонификации Откровения. В этом отношении Премудрость может быть соотнесена и сопоставлена с часто встречающимися в библейских книгах образами Ангела Ягве, духа Божия (Ис 63:7-14), слова Божия (Ис 55:10-13), Имени (Ис 30:27) и т. д. Все это символические изображения, часто в ипостасных чертах, того или другого аспекта

Божественного Откровения, объясняемые отсутствием у древних семитов отвлеченных понятий и заменой их конкретными описаниями или живыми образами²². Из этого явствует, что все сказанное в Притч 8:24-31 об образе происхождения Премудрости должно быть принято не только как свидетельство об онтологии отношений Премудрости и Бога, но прежде всего как поэтическое изображение компетентности Премудрости для предназначенной ей роли наставницы людей.

Итак, Божественная Премудрость книги Притчей не есть по существу никакая ипостась, ни даже некое онтологическое начало в Боге. По мысли автора, она не есть и таинственная соотрудница Бога в деле сотворения мира. В ее образе мы имеем изображение традиционным ветхозаветным способом сообщения Богом особой харизмы человеку в ответ на стремление последнего к праведной жизни. Но Премудрость книги Притчей никоим образом не выводит человека из узких рамок земной жизни: она не обеспечивает ему бессмертие и не подает ему никаких теорети-

²² Это показано в книге *Heinisch. Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament* (1921) и в его же *Die persönliche Weisheit des Alten Testaments* (1926).

ческих знаний о Боге или о мире. Она сообщает только морально-практическое учение и руководит человеком в правильном прохождении им своего земного пути. Она бросает как бы узкую полосу света, далеко не все освещающую, но все же не позволяющую человеку сбиться с той единственной дороги, которая может привести его к земному счастью.

Но книга Притчей есть только первый памятник боговдохновенной хохмической мысли в Израиле. Мысль эта имела свое дальнейшее развитие. Можно ли считать поэтому окончательным то представление о Божественной Премудрости и тот ее образ, которые мы находим в книге Притчей? Получили ли они в дальнейшем иное содержание и новые черты?

III.

Книга Иова, вслед за Екклесиастом, знаменует окончательный разрыв боговдохновенной Премудрости с чисто человеческой житейской мудростью. Именно Иов вскрывает ту бездну, которая существует между мудростью Божественной и даже той благочестивой, но лишенной полета мудростью, которая стала классической для израильских хакаим. Книга показывает, как против верующего сознания

ополчается та самая премудрость, в которой оно искало поддержки для своей веры. Ставя все тот же вопрос о воздаянии, автор Иова показывает, что соотношение между грехом и понесением несчастий, с одной стороны, праведностью и благополучием в жизни, с другой стороны, не представляется столь простым, как это обычно было принято считать (гл. 6). Конечно, и для него Бог всегда праведен, милосерден и справедлив, но проявление этой истины в жизни человечества гораздо более таинственно, чем об этом учил, например, пророк Иезекииль, провозгласивший, что каждый понесет наказание за свои собственные грехи (Иез 18:2-4). Иов сознает, что объяснение этой тайны лежит во власти одного только Бога, и потому его сознанию одновременно присущи как предельное богоборчество, так и предельное упование (Иов 19:25-27). Практический вывод этой книги заключается именно в признании этой двоякой тайны о Боге и о мире. При этом тайна эта является раздирающей для человека, пока последний обращает свой взор только на мир и на происходящее в нем, но она же успокаивает человека и подает ему упование, как только Бог снисходит к нему и лично являет ему Самого Себя.

В свете этих мыслей и должно быть разобрано богословие так называемого гимна о Премудрости, содержащегося в Иов 28. Не будем останавливаться на вопросе о принадлежности этого гимна автору книги Иова, как и на вопросе о перестановке текста третьего цикла речей Иова и его друзей (гл. 22-31), в котором, в теперешнем состоянии текста, находится этот гимн²³. Укажем, что современная библейская наука считает этот гимн вставкою в первоначальный текст книги, но при этом признает, что поэма эта была вставлена в книгу благодаря своему сходству в языке и в богословии со всем остальным контекстом. Гимн, наподобие Притч 8-9 восхваляющий Премудрость Божию, проводит учение о ее трансцендентности. Она надмирна, как Бог, обладающий ею. Автор гимна долго останавливается на приводящих его в изумление некоторых человеческих достижениях, особенно на добывании несметных сокровищ в рудниках, то есть из недр земли (28:1-11). Но он подчеркивает, что, несмотря на такие достижения, человек вынужден признать свою полную немощь в деле обретения Премудрости: “но где премудрость обретается? и где место разума?” (ст. 12). Ее нельзя найти ни на

²³ См. этот вопрос в: *Dubarle A. M.* Указ. соч. С. 81.

дне морском, ни на дне бездны, то есть в шеоле. Она, конечно, предполагает тот богатейший опыт, который был накоплен поколениями, уже сошедшими в преисподнюю, но она сама не есть этот опыт (ст. 13-22). Ее знает один только Творец и Он же приходит на помощь человеку в его немощи найти Премудрость. Однако Он не раскрывает человеку никаких тайн. Он дает ему только правило поведения, должествующее заменить для него недоступное для него знание: *вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум* (ст. 28). При этом в гимне не говорится, что это жизненное правило должно обеспечить человеку счастье. И это молчание тем более многозначительно, что оно напоминает человеку о его обязательствах перед Богом и не сопровождается никаким обещанием какой бы то ни было награды исполняющему их. Все это совершенно отвечает общему религиозному тону всей книги. Поэтому поэма о Премудрости приводит к тому же практическому выводу: смиренно преклоняться перед непостижимой волей Всемогущего и надмирного Бога. Чем же в таком случае является и для автора гимна и для всей концепции книги Иова сама Божественная Премудрость? Она есть прежде всего

свойство Божие²⁴. Но, вместе с тем, она есть и непостижимый план Божий о мире и о каждом отдельном человеке, а также и тот недоступный человеческому уму закон, которому Бог подчинил весь сотворенный Им мир.

Но в довольно близкой связи с гимном Иов 28 находится гимн о Премудрости, находящийся в неканонической книге Варуха, в 3:9-4:4²⁵. Этот гимн замечателен еще тем, что во всей хохмической письменности нет места

²⁴ Заметим здесь, что вопреки довольно распространенному мнению Иов 28 не содержит персонификации Премудрости: она просто говорит о ней как о некоем бесценном сокровище.

²⁵ Связь Вар 3-4 с Иов особо явствует из сопоставления:

Вар	Иов
3:15	28:12
3:31-33	28:13,21-27
3:34-35	28:27

С книгой Варуха мы переходим к разбору учения о Премудрости, содержащегося в неканонических книгах. Известно, что Православная Церковь не уравнивает в достоинстве неканонические и канонические книги. Тем не менее она считает неканонические книги назидательными, полезными и употребляет их при богослужении. Можно рассматривать неканоническую хохмическую письменность как своего рода Священное Предание, толкующее и углубляющее учение канонической хохмической письменности. Мы пытаемся объяснить связь с каноническими неканоническими книгами в упомянутой выше нашей статье “О боговдохновенности Священного Писания”.

более близкого к пророческой проповеди по своему содержанию, стилю и общему духу. Авторство этого гимна не обязательно принадлежит секретарю и другу Иеремии: современные исследователи относят этот отрывок к V веку, а то и ниже²⁶. Составитель гимна, в отличие от классических хакаим, интересуется не судьбами отдельных человеческих личностей, а, подобно пророкам, судьбами народов. Он действует не как книжник, изучающий древние книги, чтобы из прошлого извлечь уроки для своих современников, но как допленные пророки, дабы распознать открывающуюся через них Божественную волю об Израиле и о других народах. Он обращается к находящимся в плену иудеям и старается внедрить им истину о том, что, удаляясь от Премудрости, народы обрекают себя на уничтожение. Этой участи не избежит Израиль, если только он не обратится; но ее не избегнут народы, не получившие Откровения, так как Премудрость непостижима для человеческого ума (Вар 3:9-23). Продолжая свою мысль о необходимости и в то же время о недостижимости Премудрости, автор гимна, персонифи-

²⁶ См. *Dubarle A. M.* Указ. соч. С. 132.

фицируя, подобно древним пророкам²⁷, народы под образами их царей, показывает, как погибли и сошли в преисподнюю царства, которые некогда могли гордиться могуществом, богатством и славой. Не избежали гибели и древние исполины (ст. 26 и сл.)²⁸: погибли они несмотря на все их сверхчеловеческое знание, так как и оно не могло быть отождествимо с подлинной Премудростью, находящейся вне всякой досягаемости. Во всем этом автор Вар 3:9-4:4 пребывает в линии Иов 28. Затем, также как Иов, он указывает, что Бог снизошел к человеческой немощи и, хотя Он не открыл человеку всех тайн Своей Премудрости, Он тем не менее открыл ему то практическое поведение, которым человек может угодить Ему. Но в то время как Иов 28:28 ограничивается в этом отношении общим принципом страха Божия и удалением от зла, Вар 4:1-4 выставляет в качестве такого практического жизненного правила верность закону Моисея, священному достоянию богоизбранного Израиля.

²⁷ См. Ис 14:3-27; Иез 28:1-9; 29:1-16; 31-32; Дан 7-8.

²⁸ Может быть, это ссылка на Быт 6:4 и на народное истолкование этого места, использованное апокрифической книгой Еноха (Енох 6-10:3; 16:3-4).

Здесь в книге Варуха хохмическая мысль окончательно порывает с той “космополитной” премудростью, не подчеркивающей никаких привилегий Израиля как народа Божия, которая нашла свое отражение в книге Притчей. Вар 3:29 даже содержит ссылку на характерное место Втор 30:11-13 о невозможности для человека взойти на небо для познания воли Божией и о компенсирующей для него эту невозможность близости к нему Закона. Продолжая эту мысль, Вар 3:36 отождествляет Премудрость и Закон. Появление последнего у Израиля означает таким образом появление на земле Премудрости в ее религиозно-практическом аспекте. Это именно и означают слова стиха 38-го сей главы: “на земли явился и с человеки поживе”. Известно, какое истолкование слова эти получили у христианских гимнографов и составителей праздничных служб²⁹. Но автор разбираемого нами гимна о Премудрости подразумевает в них только ми-

²⁹ Библиисты иногда допускают, что слова эти были интерполированы в христианскую эпоху. Так или иначе, вот точный смысл этих слов: тогда, то есть в момент дарования Закона, Премудрость явилась на земле и стала жить среди человеков. Даже при своем буквальном понимании это место продолжает прообразовательно соотноситься с тайной явления Христа.

лости, дарованные Богом Израилю в его священном прошлом. Продолжая свою мысль, автор призывает отпавших от источника Премудрости, то есть весь избранный народ, возвратиться к путям, указанным в книге повелений Божиих, или, что то же, в Законе, и через это вновь обрести жизнь (4:1-3). Гимн кончается словами, являющимися выводом из всего предлагаемого учения о Торе как религиозно-практической премудрости: *счастливы мы, Израиль, что знаем, что благоугодно Богу* (ст. 4).

О том, что такое сама Божественная Премудрость, гимн Вар 3:9-4:4 не содержит никаких указаний. Тем не менее он представляет исключительную важность для дальнейшего развития идеи Премудрости. Мы уже отметили, что он знаменует сближение *хохмической* и пророческой проповеди. Он свидетельствует о расширении горизонта израильских хакаким, так как начинает затрагивать историко-философские темы. Он показывает, как это мы уже имели случай отметить, что хакаким, доселе размышлявшие над судьбами одних только человеческих индивидов, начинают ставить вопросы о судьбах народов. В этом отношении это большой шаг вперед даже в

сравнении с более чем пророчески дерзновенной книгой Иова. Однако это еще не есть вступление учения о Премудрости на путь подлинного универсализма. Параллельно с расширением кругозора хакаким, Вар 3:9-4:4 знаменует закрепление позиций израильского партикуляризма, благодаря отождествлению Премудрости и Торы. Премудрость же, как и Моисеев закон, становится таким образом привилегией одного только богоизбранного Израиля.

IV.

Следующим этапом развития учения о Премудрости является книга Иисуса сына Сирахова. Она была написана около 180 года до Р. Х.³⁰. Ее греческий перевод был составлен на 38 году царя Евергета, может быть Птолемея VII — Евергета II (170-116 до Р. Х.). Книга эта, в отличие от Еккл, Иов и даже Вар 3-4, не ставит никаких жгучих вопросов. Автор ее, иерусалимский буржуа (по меткой характеристике, данной бенедиктинцем Дюсбергом)³¹, задался целью подвести итоги всего накопившегося

³⁰ См. *Dubarle A. M.* Указ. соч. С. 132.

³¹ *Dom Hilaire Duesberg.* Vol. II.

до него богословского наследства хакаким. Но так как подведение итогов есть и неизбежное их истолкование, и так как сын Сирахов не только изучил труды своих предшественников, но и вообще был книжником и потому хорошо знал Священное Писание, то книга Иисуса сына Сирахова есть в сущности уяснение опыта хакаким в свете всего священного наследия Израиля. Это объясняет, почему эта книга занимает столь важное место среди творений израильских хакаким.

Сир уделяет внимание ставшей классической теме о воздаянии. Как и Притч, книга эта ничего не знает о тайне бессмертия. Но зато автору ее хорошо известны те противоречия, над которыми задумывались Иов и Екклесиаст. Он считает, что они отчасти находят свое объяснение в солидарном характере ответственности за грех (3:11; 41:8; 23:34-35). Кроме того, исходя из своей веры в справедливость и в милосердие Божие, сын Сирахов утверждает, что невозможно судить о счастье человека до его смерти (11:26). Потому не следует спешить высказывать суждений о делах Божиих, ибо то, что на первый взгляд представляется как дело злого случая, может впоследствии оказаться делом благого Промысла. Но и при этих разъ-

яснениях Сир признает, что тайна остается тайной и, подобно Иов, призывает верующего читателя смиренно пред нею преклониться.

Но богословский интерес Сир не ограничивается вопросом о воздаянии. Он задумывается и над историей вообще. Он не раз ссылается на факты прошлого и даже на современные события, и это для того, чтобы понять некоторые законы Божественного управления как отдельными человеческими личностями, так и целыми народами³². Этим он еще более решительно, чем его предшественники, вводит историю в орбиту внимания учения о Премудрости: он прямо отправляется от соображений исторического характера в построении своей философии жизни и мира. Но еще замечательно то, что он — первый среди хакаим, поставивший вопрос о метафизической природе зла. Здесь он, отправляясь от Быт 1-3, показывает, что зло не от Бога, что оно появилось тогда, когда человек отвернулся от Бога, и потому категорически связывает факт существования смерти с грехом (25:27; 40:8-10; 41:3-4 и т. д.)³³.

³² См. *Dubarle A. M.* Указ. соч. С. 177-183.

³³ Там же. С. 173-176.

Но что же мы находим у нашего автора относительно самой Премудрости? Как и его предшественники, он настаивает на ее недостижимости и на невозможности обрести ее одними человеческими средствами (гл. 1). Но тут же он замечает, что Сам Бог излил ее на все дела Свои и на всякую плоть по дару Своему, и особенно наделил ею любящих Его (1:9-10). Здесь, пребывая в линии Притч, автор представляет Премудрость как некий харизматический дар, промыслительно сообщаемый Богом людям. Далее, отожествляя, вместе с Притч 1 и с Иов 28, религиозно-практический аспект Премудрости со страхом Ягве, а вместе с Вар 3-4 — с Торой, сын Сирахов утверждает, что она находит свое конкретное выражение в исполнении традиционных Моисеевых заповедей (24:25 и только). Он следует Втор 4:6-8, где Израилю обещается особая слава перед другими народами по причине его мудрости, обусловленной исполнением закона. Таким образом все древнее священное наследие Израиля открыто входит у сына Сирахова в обозрение идеи Премудрости. Он с любовью говорит о храмовых жертвах (44:20; 38:11), о подати на храм и об очищениях (34:25), восхищается храмовым богослуже-

нием (50:5-22) и вдохновляется постановлениями закона в своих советах о социальных взаимоотношениях. Всем этим Сир еще больше, чем Вар 3-4, свидетельствует, что Премудрость составляет особую привилегию Израиля как избранного народа.

Сирах много говорит о плодах, которые подает Премудрость тем, которые ходят ее путями. Она подает счастье (1:11), здоровье (1:18), долгую жизнь (1:12,20), мирную смерть (1:13), силу (4:12), благословение Божие (4:14) и т. д. Особенно интересно отметить, что среди плодов Премудрости сын Сирахов называет знание. Так, ссылаясь в 17:9-11 на Втор 5:22 и прославляя дарование Премудрости через дарование Синайского законодательства, он постоянно употребляет вместо слова *мудрость* слово *знание*. Конечно, это слово имеет в библейской письменности прежде всего религиозный оттенок, но последний, особенно в позднюю эпоху, не исключает и других оттенков. Поэтому то обстоятельство, что среди плодов Премудрости Сир упоминает знание, может быть рассматриваемо как важный шаг вперед, сделанный учением о Премудрости. Оно может показывать, что перед хакаим наметилась задача “оцерковления” той чисто

мирской культуры, носителями которой были в Израиле, как и у других народов Востока, первые мудрецы.

Но какой образ самой Божественной Премудрости содержит книга Иисуса сына Сирахова? Ей посвящены главы 1-я и особенно 24-я, составляющая так называемую Похвалу Премудрости, Ἀἰνεσις Σοφίας. Сир более определенно, чем Притч 8, представляет Премудрость как творение Божие. Она, правда, вышла из уст Божиих (24:3), но была сотворена (ἐκτίσθη) прежде всякой вещи (1:4), причем этот же глагол, обозначающий именно творение, повторяется и в 1:9, в 24:8, в 24:10 и т. д. Но вместе с тем Премудрость у Ягве (παρὰ τοῦ Κυρίου) и с Ним пребывает во век (εἰς αἰῶνα, 1:1). Но, как это было отмечено по поводу Притч 8, вряд ли и словоупотребление Сир относительно происхождения Премудрости и ее соотношений с Богом имеет в виду одну чистую онтологию. Принимая особенно во внимание поэтический характер всей 24-й главы, можно считать, что все сказанное о происхождении Премудрости является в большой мере образной поэтической речью, имеющей своей целью придать еще большую живость ставшему уже традиционным образу Божественной Прему-

дрости. Более интересно то, что Сир говорит о ее свойствах и о ее откровении в мире. Он отмечает ее несоизмеримость всему сотворенному (1:2-3), ее непознаваемость (1:6). Относительно ее назначения и ее действий в мире Сир говорит, что созданная до всякой твари Премудрость созерцала все чудеса мироздания. Может быть, Сир мыслит и о некоем ее участии в творении мира, но это трудно утверждать по причине отсутствия прямых указаний. Будучи выше мира, она на столпе облачном обошла все народы (24:4-6). Она всюду имела владение, но не нашла себе места успокоения. Будучи изливаемой на всякое дело Божие и на всякую плоть (1:9-10), но особенно на смиренных (3:19) и на любящих Бога от утробы матери их (1:10,14), она получает в качестве своего особого местопребывания Израиль. Сам Бог избрал ей жилище и повелел ей водвориться в Израиле и как бы установить в нем свою палатку (24:6-9)³⁴. Премудрость нашла себе место покоя в Иерусали-

³⁴ В греческом тексте это место представляется так: καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκητὴν μου καὶ εἶπεν· Ἐν Ἰακώβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήητι, 'Сотворивший меня остановил скинию (палатку) мою и сказал: поставь палатку твою в Иакове и прими наследие в Израиле'.

ме, в Сионской скинии (ст. 11-13). Там она расцвела подобно посаженному в благоприятных условиях растению, причем, описывая в своей речи свой расцвет, Премудрость постоянно уподобляет себя всевозможным благовониям, употребляющимся при храмовом богослужении (ст. 14-20). Таким образом, у сына Сирахова Божественная Премудрость не только подает свои различные дары преимущественно богоизбранному, обладающему Синайским законом Израилю, но, по повелению Божию, связывает с ним и самое свое существование, как бы лично в нем поселяясь. Конечно, во всем этом мы имеем дело с поэтической речью и с поэтическими образами. Но какова та реальность, которая за ними подразумевается?

Подобно книге Притч, Сир ипостазирует Премудрость. Как это уже было отмечено, в сравнении с Притч Премудрость у Сир принимает даже более определенные ипостасные черты: порою речь как будто прямо идет о некоей вполне конкретной личности (14:20-15:10; 24:1-37). Тем не менее и это обстоятельство не позволяет еще нам видеть в этом образе некое отличное от Ягве Божественное лицо. Как и в отношении Притч, образ этот находит свое естественное объяснение в тра-

диционном обычае персонифицировать теофании, тем более распространенном в поздний послевоенный период, что он предоставлял удобный способ иносказательно изображать тот или иной аспект действия в мире трансцендентного Бога. Однако Божественная Премудрость книги Сир не есть уже одно только промыслительное действие Божие, умудряющее свыше и наставляющее человека: это есть персонификация всего действия Божия в истории, преимущественно в отношении богоизбранного Израиля.

V.

Последнее свое выражение в Ветхозаветной Библии учение о Премудрости нашло в книге Премудрости Соломона. Большинство современных толкователей относит составление этой книги к I веку до Р. Х.³⁵. Книга эта, хотя и неканоническая, является предметом особой любви у христиан, о чем свидетельствует ее частое употребление во время богослужения.

³⁵ См. *Dubarle A. M.* Указ. соч. С. 187-190. Однако бывали выражены мнения о написании Книги Премудрости Соломона в новозаветную эпоху. Таково мнение А. В. Карташева в его курсе об учительных книгах, прочитанном в Богословском Институте в Париже в 1942-43 году.

Она содержит уже прямое учение о бессмертии. Правда, она еще ничего не говорит о воскресении в теле, и бессмертие, которое она обещает, есть лишь условное бессмертие, составляющее достояние одних только умерших праведников: оно будет наградой за их праведность (4:2; 3:8; 5:16; 4:10-17, и т. д.). Но все же это уже огромный шаг вперед. Преждевременная смерть праведника уже не есть то необъяснимое несчастье, каковым она прежде представлялась, но способ, к которому прибегает Божественный Промысел для того, чтобы избавить праведника от искушений со стороны зла (3:2; 4:7-17; 5:4). Умерший же праведник будет жить у Бога (6:19), в любви Его, не покидая храма Его (3:4,9). Но хотя мы еще далеки здесь от новозаветного учения о всеобщем воскресении во плоти, ограниченное бессмертие, допускаемое книгою Премудрости Соломона, все же позволяет найти разрешение проблеме воздаяния, над которой столь долго болезновало сознание хакаим. Все трудности, на которые непрерывно указывает опыт, оказываются мгновенно разрешенными благодаря свидетельству о том, что наша земная жизнь есть только предварительное испытание и что лишь будущая жизнь увидит от-

кровение всей полноты Божественной правды и Божественного милосердия.

Книга Прем также углубляет подход к теме о Промысле и о действии Бога в истории. Как и сын Сирахов (Сир 44 и сл.), она рисует грандиозную картину того, что было совершено Премудростью в истории Израиля, но хотя она не обозревает всю его историю в целом, а ограничивается патриархальным периодом и эпохой Исхода (Прем 10-12), она не довольствуется, подобно Сир, высказыванием своего изумления и восхищения перед добродетелями и прочими качествами израильских героев, но старается постигнуть через рассматриваемые события пути Божественного Промысла и тем самым воочию показать всю Божественную правду, милосердие и мудрость. Но наряду с прославлением израильского священного прошлого, книге присущ и удивляющий нас универсализм. Это проявляется, во-первых, в благожелательном отношении к язычникам, которые также не лишаются даров Премудрости (6:1-21). Во-вторых же, этот универсализм находит свое выражение в том энциклопедическом характере, который в Прем получает под влиянием эллинизма Премудрость в ее практическом аспекте. Как

и прочие хакаим, автор Прем убежден, что Премудрость должна пролить весь необходимый свет на те пути, на которых человек может угодить Богу. Он не пренебрегает теми традиционными источниками и, в первую очередь, Священным Писанием, к которым прибегали его предшественники. В этом отношении он остается верен Сир 39:1-3. Но наряду с этим ему присуща универсальная любознательность. Иов испытывал священный трепет перед тайной мироздания; сын Сирахов, говоривший о знании, все же считал дерзновенным приобретать обширные знания (Сир 3:20-24). Автор же Прем принимает все научные дисциплины эллинов: космологию, физику, астрономию, зоологию, ботанику, медицину и т. д. Все это является для него плодами Премудрости (7:17-21). Он умеет при этом отличать Откровение от того, что познается чисто человеческими средствами (9:16-17). Он показывает, что наука вполне могла быть достоянием людей, не знавших истинного Бога (13:9), и делает вывод: если наука есть плод Премудрости, то она не есть результат сообщения человеческому уму уже готового знания, как бы своего рода диктовки; Премудрость лишь поощряет деятель-

ность ума, руководит познавательным процессом (9:17) и приводит ум к незапятнанному ложью знанию, позволяющему не отождествлять Творца с творением и не ведущего человека к восстанию против Бога (13:1-9).

Как же Прем учит о самой Премудрости? Она есть прежде всего источник всех благ, а именно: знания (8:8), умения и успеха во всех предприятиях (8:5), всеразличных добродетелей (8:7), богатства (7:11), доброй славы (8:10) и т. д. Она же подает бессмертие людям (6:17-20), которые оказались смертными благодаря тому, что на языке христианского богословия называется первородным грехом (7:1; 9:14; 15:17). Она, затем, есть дар, который подается Богом в ответ на молитву и который не зависит от природных способностей человека (8:19-21). Она, наконец, находит свое проявление во всех отношениях Бога к миру. Книга Прем есть первая из книг Премудрости, определенно утверждающая, что Премудрость принимала участие в деле сотворения мира (9:2). Но Бог не только сотворил мир; Он непрестанно заботится о Своем творении (17:2, ср. 6:7; 14:3). Именно Премудрость является орудием Божественного Промысла: она спасает людей (9:18), она направляла древних

патриархов и Моисея (10:1-21). Изливаясь в святые души, она, как это было с пророками, делает из них друзей Божиих (7:14; 7:27).

Рядом с этим учением об универсальной роли Премудрости Прем содержит ее описание. Это знаменитое место 7:22-8:1. Премудрость в нем определяется, как дух разумный, святой, единородный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невреждительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи (7:22-23). Премудрость здесь, таким образом, еще более оконкретизирована в своих чертах и свойствах, чем во всех предшествующих писаниях хакаким. Перечислив ее свойства, прежде чем назвать Премудрость художницей всего (8:6, ср. 7:21), автор переходит к описанию ее взаимоотношений с Богом. Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя, отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его (7:25-26). Кроме того, она таинница ума Божия и избирательница дел Его (8:4). Она разделяет престол Божий (9:4), она

имеет сожитие с Богом (8:3), она была присуща Ему, когда Он творил мир (9:9). Во всем этом мы встречаем черты, которые уже отмечали в Притч 8:22-31 и в Сир 24:2-6, однако образ Премудрости приобрел еще более четкости, чем у сына Сирахова; ее достоинство к тому же прямо представлено уже почти как равнобожественное, тогда как роль ее принимает определенно всеобъемлющий характер. Но дает ли нам все это право утверждать, что автор Прем учит о Премудрости если не как некоем Лице, равнобожественном Ягве, то по крайней мере как о некоем существе или умной сущности, бесконечно превознесенной над творением?

На этот вопрос приходится ответить отрицательно даже для такой почти новозаветной по своему духу книги, как Премудрость Соломона. Несмотря даже на то, что она близка к Новому Завету и по времени своего написания, она все же продукт той иудаистической среды, которая под предлогом старого монотеизма отказалась принять истину о соборном начале в Боге, когда истина эта стала явной благодаря пришествию в мир Сына Божия. Для того, чтобы утверждать, что ветхозаветному автору была ведома эта тайна, надо

иметь об этом в его книге прямые указания. Таких же указаний мы не имеем. Поэтому и здесь Премудрость продолжает быть все той же персонификацией Откровения. Что это именно так, видно из того, что книга Премудрости Соломона постоянно употребляет в качестве синонимов Премудрости те образы, при помощи которых Ветхий Завет традиционно персонифицировал различные проявления Божественного действия в мире: так, она отождествляет Премудрость и Дух (1:5-7; 5:23; 7:7; 9:17; 11:21; 12:1 и т. д.), Премудрость и Слово (9:1; 16:2; 18:15)³⁶, Премудрость и Промысел (14:3; 17:2) и т. д. Все эти отождествления осложняют образ Божественной Премудрости, но в то же время показывают, что как и в Притч и в Сир, мы все еще пребываем в области все тех же традиционных персонификаций всеразличных проявлений в мире Божественных свойств. Надо только прибавить,

³⁶ Книга Премудрости Соломона отождествляет Премудрость и Логос. Современные толкователи настаивают, что последний не имеет ничего общего с эллинским Логосом и что он должен быть соотносим с библейским *дабар*, то есть с живым и действенным словом откровения Божия. С ним же должен быть соотнесен и Иоанновский Логос (см. Bouyer L. Указ. соч. Р. 194, а также статью о Логосе Киттеля (Kittel) в его "Theologisches Wörterbuch").

что в книге Премудрости Соломона образ Премудрости Божией относится не только к сообщению свыше дара религиозно-практической мудрости, и не только ко всему Божественному вхождению в священную историю богоизбранного Израиля, но ко всему Божественному плану о мире и к Божественному действию, осуществляющему этот план через всю историю.

Остается теперь показать, как и почему именно образ Премудрости получил в Ветхом Завете столь исключительную судьбу. Почему из всех ветхозаветных просопопей³⁷ именно Премудрость была столь последовательно доведена до конца и стала обозначать вообще все Божественное Откровение в мире? Как показало наше исследование учения о Божественной Премудрости библейских книг, учение это, как и самый образ Премудрости, стоит в тесной связи с темой Промысла Божия. Связь эта коренится в тех обстоятельствах, при которых идея Премудрости окончательно утратила свой прежний, чисто секулярный характер и превратилась в чисто

³⁷ *Просопопея* — в библеистике так обозначается обобщающее название ипостазированного Откровения. — Ред.

богословскую спекуляцию. Мы уже отметили, что после разгрома южного царства в 586 году и после краха всей израильской государственности мудрецы, размышлявшие прежде над законами государственного управления, стали задумываться над таинственными законами Божественного управления миром. Это несомненно привело к появлению и самой темы Божественной Премудрости и ее ипостасного образа. Мы видим далее, что по мере того, как расширяется тот угол зрения, под которым рассматривается тема Промысла, расширяется и само содержание понятия и образа Божественной Премудрости. Автор книги Притчей, интересовавшийся темой о Промысле лишь в связи с вопросом о воздаянии и ожидавший награждение праведников в этой, земной жизни, понимал Премудрость как то действие Божие, которое вразумляет и умудряет человека, дабы привести его на путь, ведущий к земному благополучию и к долголетию. Автор книги Иова восстает против классического, слишком упрощенного понимания воздаяния и вскрывает всю таинственность человеческих судеб на земле; поэтому он удаляет в трансценз Премудрость и она становится для него непостижимым, но бла-

гим Божественным планом Божиим о созданном мире и таким же непостижимым и одновременно благим законом, которому Богу было угодно подчинить человеческие судьбы. Псевдо-Варух и сын Сирахов, сочетавшие Премудрость с пророчесственным порывом постигнуть откровение Божие, подаваемое через события истории, сохраняют за Премудростью всю ее трансцендентность и в то же время имманентизируют ее, отождествляя ее с действием Бога в истории. То же самое мы видим и в книге Премудрости Соломона, но автор ее не довольствуется одной темой Промысла, но определенно затрагивает и тему творения и, кроме того, первый начинает учить о воздаянии в загробной жизни; поэтому Премудрость становится для него всем Божественным планом о мире, а также Божественным действием в истории и даже за пределами ее, ведущим к осуществлению этого плана.

Но одновременно, по мере того как Премудрость становится персонификацией всего действия трансцендентного Бога в истории, авторы книг Премудрости все больше и больше останавливаются на тех привилегиях, которые были являемы Богом Израилю как избранному народу через его священную

историю. После того, как Иов отождествил Премудрость в ее религиозно-практическом аспекте со страхом Божиим и с преклонением перед Божественной тайной о судьбах творения, псевдо-Варух и сын Сирахов связали ее с соблюдением Израильского закона. Более того, сын Сирахов свидетельствует о том, что сама Божественная Премудрость по прямому повелению Божию избрала себе обиталище в Израиле, в Иерусалиме (Сир 24:12-16). Это свидетельство Сир является, по нашему мнению, основным ключом к пониманию всего ветхозаветного учения об ипостасной Премудрости. Если Премудрость есть действие Божие в истории, если она по преимуществу имеет свое обиталище среди Израиля, в Сионе, то она может быть отождествлена с тем, что есть главное выражение израильской теократии: с непосредственным водительством Божиим, являемым Израилю в течение его истории, и со связанным с этим водительством обитанием Бога в скинии или в храме среди Своего народа³⁸. Что сын Сирахов делал это сближение, видно из всего его словоупо-

³⁸ Об освободительстве и о присутствии Божиим в Ветхом Завете см. *Phylian W. Adams. The People and the Presence. Oxford, 1942.*

требления относительно Премудрости в главе 24. Так, Премудрость имела трон на облачном столпе (ст. 4), она служила перед Богом в святой палатке (ст. 11), она как благоухание ладана в скинии (ст. 18)³⁹. Это и делает совершенно понятным, почему из всех ветхозаветных персонификаций Откровения образ Премудрости получил наиболее определенные ипостасные черты: учение о Божественной Премудрости сблизилось и отождествилось с тем, что впоследствии у раввинов вылилось в учение о Шехине⁴⁰, то есть о трансцендентном, личном Боге, сошедшем в облачном столпе, чтобы обитать среди Израиля. Учение и образ Премудрости таким образом являются, по существу, свидетельством о личном характере Откровения Бога, преподаваемого через ветхозаветные установления и события и вообще через всю историю.

Это позволяет вернуться к современным высказываниям о Божественной Премудрости и проверить, насколько они отвечают подлинному учению о ней тех ветхозаветных текстов, в которых они хотят найти свое обос-

³⁹ Bouyer L. Указ. соч. Р. 134-135.

⁴⁰ Слово *шехина* происходит от корня *шакан* 'обитать в палатке'.

нование. Можно ли считать, что под Премудростью ветхозаветные авторы подразумевали некое онтологическое начало в Боге? Весь анализ текстов и факт сближения учения о Премудрости с учением о Шехине показывает, что все ударение первого лежит вообще на личном характере откровения и обитания Бога в избранном народе. Кроме того, тема Премудрости только в Прем получает определенную связь с темой сотворения мира, но даже и в этой книге Премудрость относится преимущественно к действию Божию в уже сотворенном мире, и все учение о Премудрости в целом окрашивается отнюдь не космологическими, а сотериологическими тонами. Вот почему, согласно новозаветным писателям, вся та реальность, которая подразумевалась под ветхозаветным образом Премудрости, получила полноту своего откровения в Личности и в деле воплотившегося Сына Божия, сошедшего в мир ради нашего спасения (1 Кор 1:18-25). Вот также почему, говоря о воплощении Слова, евангелист Иоанн Богослов употребляет те же слова, которые некогда сын Сирахов употребил в отношении открывшейся в истории Израиля Премудрости: Слово стало плотью и поставило Свою палатку или

скинию (ἐσκήνωσεν) среди нас (Ин 1:14, ср. Сир 24:9).

Но если Премудрость не есть онтологическое начало в Боге, может ли учение о ней быть соотнесено, хотя бы ретроспективно, из Нового Завета, с тайной троичности Лиц Божества? Есть ли ветхозаветная Премудрость одно из ветхозаветных предчувствий догмата о Пресвятой Троице? Отметим на основании всего вышеизложенного, что ветхозаветная Божественная Премудрость никоим образом не поддается полному отождествлению ни с одной определенной Божественной Ипостасью. Для отцов Премудрость есть Логос, потому что в Нем осуществилось все домостроительство нашего спасения. Но ветхозаветное учение о Премудрости гораздо шире и туманнее новозаветного откровения о Пресвятой Троице. Потому и не может быть знака полного равенства между Божественным Логосом и Божественной Премудростью. Это учение перекрещивается и с учением о промыслительной и даже творческой деятельности и Третьей, и Первой Ипостаси. Таким образом, если отцы, следуя 1 Кор 1, отождествляют Премудрость преимущественно с Ипостасью Сына, потому что откровение, подразумеваемое под

этим образом, прообразует в первую очередь “обитание” среди нас воплотившегося Слова, мы должны тем не менее придти к выводу, что учение о Премудрости прообразует не одну только Вторую Ипостась, но и многое иное.

Ветхий Завет строго монотеистичен. Кроме того, во всех своих прозрениях он продолжает пребывать сенью и гаданием и не становится самым образом вещей. Несмотря на все свое прообразовательное значение, ветхозаветное учение о Премудрости не содержит никакого намека на соборное начало в Боге. Но несмотря на это, оно продолжает быть подготовкой к принятию новозаветного откровения о Пресвятой Троице. Оно есть проникновение в тайну любви Бога к Своему творению. Оно свидетельствует о бесконечно трансцендентном Боге и в то же время бесконечно близком к созданным Им человеку и миру. Сын Сирахов показал Премудрость, обитающую в скинии среди богоизбранного Израиля; Прем рисует ее изливающейся в святые души, делающей их друзьями Божиими и пророками (7:27), а также проникающей все благодаря своей тонкости, ибо Творец не почитает нечистым ни одно из Своих творений (11:25). Это все говорит о том, что Бог желает

отдать Себя Своему творению, чтобы явить в нем Свою праведность и благодатно приобщить его к Своей Божественной жизни⁴¹. Мир узнал о том, что Бог троичен в Лицах, когда увидел себя навеки соединенным с Ним через воплощение и подвиг Сына и через сошествие Святого Духа: ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного... (Ин 3:16). Откровение Пресвятой Троицы совершилось в предельном выражении той Божественной любви к творению, о которой в образах Премудрости—Хохмы—Софии пытались богословствовать боговдохновенные израильские мудрецы.

⁴¹ Это и есть одна из веских причин, не позволяющих отождествлять или хотя бы сопоставлять ветхозаветную Хохму—Софию и филоновский Логос. У Филона роль Логоса заключается в посредничестве между Богом и миром по причине невозможности для трансцендентного Бога никакого контакта с космическим бытием. Библейская же Премудрость, напротив, есть выражение истины о личном обитании Бога, несмотря на Его трансцендентность, среди Своего творения, что и получило свое предельное выражение в тайне восприятия Богом творения в личности Богочеловека.

Протоиерей АЛЕКСИЙ КНЯЗЕВ

ОТКРОВЕНИЕ О МАТЕРИ МЕССИИ

О ветхозаветных основах мариологии

Многочастное, многообразное откровение Бога в Ветхом Завете, несмотря на ограниченность подаваемой в нем меры боговедения, уже отменяло в мире, через вхождение в него силы Божией, чин тварного, падшего естества. Такими вхождениями Бога в мир, имевшими место до воплощения Слова, объясняются все чудеса, которыми изобилует священная история Ветхого Израиля. Через вхождения Бога в мир происходило сообщение харизм боговдохновенным ветхозаветным мужам, оставившим Церкви ветхозаветную часть канона

Текст речи, произнесенной автором статьи на акте Богословского Института в воскресенье 9 марта 1952 г.

Текст публикуется по: "Альфа и Омега". 1998. №2(16). С. 40-60. Впервые опубликовано в: Православная мысль. — La pensée orthodoxe. Труды православного Богословского института в Париже. Вып. IX. P., 1953.

Священного Писания. И эти же вхождения Бога в мир давали иногда ветхозаветному человеку перерасти, хотя бы на краткие миги, присущую всему Ветхому Завету ограниченность богопознания и приоткрывали его духовному взору полноту благодати и славы, уготованную Богом миру во Христе. Поэтому, наряду с описаниями чудесных фактов Священной истории богоизбранного народа, ветхозаветное Писание свидетельствует и о чудесах благодатного проникновения в отдельные тайны еще не наступившего Нового Завета. Эти прозрения составляют в ветхозаветных книгах главную суть мессианских мест.

Прозрения эти так же многочисленны и многообразны, как и все ветхозаветное откровение вообще. Они различаются друг от друга по своей силе, по содержанию, а также по глубине своего проникновения в Новый Завет.

Часто они ограничиваются лишь осознанием таящейся в путях Божиих возможности чудесного благодатного спасения, которое Бог некогда осуществит для человека, хотя бы только в лице Богоизбранного Израиля. Иногда же, правда, в очень исключительных случаях, как, например, в 53-й главе книги пророка Исаии, а также в силу особой благодати,

ветхозаветным пророкам приоткрывались даже и некоторые подлинные черты образа Христова. Но, какова бы ни была сила и глубина подобных прозрений, ветхозаветному сознанию давалось созерцать Новый Завет не иначе, как через конкретную ветхозаветную историческую обстановку. Боговдохновенный писатель оставался человеком своей эпохи и всего присущего ей ограниченного исторического знания и опыта. Под действием Божественного Духа он иногда прозревал в новозаветные тайны, но познавал он не фактическую сторону, а только лишь дух Нового Завета: ему становилась доступной одна только религиозная сущность отношений Бога с человеком во Христе. Что же касается конкретных фактов и событий, рассказанных в Новозаветных книгах, то они оставались неизвестными в Ветхом Завете, кроме тех случаев, когда, как в пророчестве об искупительных страданиях Мессии, конкретные, внешние, исторические подробности являлись основным проявлением приоткрываемой пророку новозаветной религиозной истины.

Правда, иногда у христианских писателей мы встречаем попытки обнаружить в ветхозаветной сени и гадании фактические совпаде-

ния в подробностях с отдельными эпизодами Евангельской истории, но в подобных случаях толкователи ветхозаветных Писаний исходили из предпосылок не богословской, но народной экзегезы, стремившейся прежде всего дать пищу благочестивому воображению, а не искавшей проникнуть в подлинный смысл разбираемых текстов.

Такое положение ставит перед современными православными экзегетами ответственную задачу пересмотреть вопрос о возможности наличия в ветхозаветных Писаниях основ для церковного учения о Божией Матери.

Давно известно, что в изложении этого учения школьное богословие любит ссылаться на ветхозаветные тексты для подтверждения исповедуемых Церковью мариологических истин. Но вправе ли оно искать основы для мариологии в Ветхом Завете? Конечно, либеральная библейская наука начисто отрицает подобную возможность. Но даже в случае неприятия предпосылок и выводов либеральных ученых, мы должны указать на возможные возражения догматического характера против самой идеи о ветхозаветных основах мариологии. Вполне понятно и законно утверждать, что в своих мессианских

местах Ветхий Завет говорит о Христе, ибо Христос есть мистический Центр всей истории вообще, единый Спаситель и Ходатай *вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр 13:8). Но если Божия Мать есть также Ходатаица, то это положение не должно пониматься в том исключительном смысле, в каком термин *Ходатай* относится ко Христу как к Единому Искупителю всего рода человеческого. Однако, несмотря на возможность подобного возражения, и церковные песнописцы, и Отцы Церкви также придавали отдельным ветхозаветным местам смысл прикровенных указаний, данных еще до пришествия Христова, на тайну о Божией Матери. Принимая во внимание все вышеуказанные трудности, мы должны спросить себя, из каких предпосылок исходили Отцы и гимнографы в своем богородичном истолковании ряда ветхозаветных текстов?

Стремились ли они только напитать благочестивое чувство верующего народа или же они искали иногда также открыть для богословствующего ума некую подлинную религиозную реальность?

Этот вопрос о ветхозаветных основах мариологии приобретает особое значение в на-

стоящий момент, когда мариологическая проблема заняла центр внимания всего современного богословия. Давно назреваемая, она приобрела злободневный характер после провозглашения папой Пием XII в ноябре 1950 г. нового догмата Римской Церкви о прославлении Божией Матери. Этот догмат, как известно, вызвал полемику со стороны богословов других христианских исповеданий. Православные богословы, исповедуя истину о воскрешении и о вознесении на небо Пресвятой Девы Марии, не соглашались связать эту истину с учением о непорочном зачатии Пресвятой Девы, также возведенным в догмат католической Церкви, но совершенно неизвестным преданию Церкви восточной. Но против нового римского догмата восстало также и протестантское и протестантствующее богословие, отвергающее вообще всякое почитание Божией Матери. В этой связи вопрос о наличии в Ветхом Завете возможных предубеждений на Божию Матерь получает первостепенную важность. Факт наличия в Ветхом Завете подобного рода свидетельств дал бы возможность, если только он был бы установлен, утверждать, что почитание Божией Матери связано с одним из главнейших про-

явлений Царства Божия, уготованного во Христе, уже получивших свое выражение в религиозной действительности Ветхого Завета.

Этот же вопрос является смежным и с другой большой темой, волнующей в настоящее время ветхозаветников, а именно с темой так называемого широчайшего смысла Ветхого Завета. В книге “*Les Harmonies des deux Testaments*”¹ каноник Коппенс (Coppens), профессор Лувенского университета, один из наиболее выдающихся современных католических библеистов, высказал мнение о существовании в Ветхом Завете, наряду с буквальным и с типологическим смыслом, еще и так называемого широчайшего смысла, по-французски — *sens plénier*. Смысл этот, как указывает отец Коппенс, присущ очень небольшому количеству мест Ветхого Завета. Его составляют прямые и непосредственные ветхозаветные предужаения на новозаветные тайны. Коппенс объясняет факт наличия этого смысла тем, что Сам Бог как изначальный Автор Священного Писания властен давать через отдельные ветхозаветные факты совершен-

¹ *Coppens J.* Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens de L'Ecriture et sur l'Unité de la Révélation. Cahier de la Nouvelle Revue Théologique. Fascicule IV. Paris — Tavernai, 1949.

но точные указания на совершенно определенные новозаветные свершения, несмотря на то, что последние еще не получили своего осуществления в истории. Поэтому, согласно утверждениям Коппенса, указания эти не всегда были понимаемы и самими ветхозаветными писателями, через которых они подавались; но тем не менее новозаветная Церковь приняла и истолковала их именно в том их конкретном значении и соотношении, в каком их мыслил Сам Бог. По теории того же Коппенса, широчайший смысл заключен в самую букву ветхозаветного текста и потому должен рассматриваться как разновидность буквально-пророческого смысла Ветхого Завета. Поэтому также он должен быть раскрываем при помощи всей усовершенствованной современной техники историко-филологического метода толкования буквы Священного текста.

Широчайший смысл имеет в современной библейской науке и других защитников, помимо Коппенса, как, например, отцов Серфо, Куртада и де Во (Cerfaux, Courtade и de Vaux)².

² Вся полемика по поводу широчайшего смысла прекрасно изложена в коллективном труде: *Cerfaux L., Coppens J., Gribomont J.* Problèmes et Méthode d'Exégèse Théologique. Desclée de Brower. 8°. Paris, 1950. P. 91.

Но есть у него и противники, в числе которых наиболее авторитетным является отец Жан Даниелу (Jean Daniélou)³. Отрицатели широчайшего смысла утверждают, что о нем ничего неизвестно в Предании, что смысл этот устанавливается путем насилия над буквою текста, что в конечном итоге его усмотрение есть плод неудавшейся попытки, проделанной буквальной экзегезой для того, чтобы поглотить типологию.

Что касается позиции православной экзегезы, то для последней ясно, что отец Коппенс частично исходил из западной богословской концепции о Боге как о Первопричине, Перводвигателе и Первоавторе, трудно совместимой с особенно дорогой для православного сознания истине о синергизме, который постулируется православным богословием даже в деле написания боговдохновенных книг. Но в то же время нельзя не отметить, что утверждение отца Коппенса о том, что Бог властен вкладывать в Священное Писание совершенно точный смысл и определенные указания и что опознание этого смысла и использование этих указаний Церковью не может носить

³ См. напр., *Daniélou J. Recension des "Harmonies des deux Testaments"* // Dieu Vivant. Fasc. 16. 1950. P. 149-153.

произвольного и случайного характера, сохраняет все свое значение и для православного богослова.

Поэтому поднятая в современной библейской богословской науке проблема широчайшего смысла не есть мнимая проблема. Остается только уяснить, каким образом Бог подавал в Ветхом Завете составляющие этот смысл указания и как новозаветная Церковь их восприняла и использовала.

Возвращаясь к вопросу о ветхозаветных основах мариологии, отметим, что для защитников широчайшего смысла бесспорным, но может быть единственным примером этого смысла в Ветхом Завете является так называемое ПЕРВОЕВАНГЕЛИЕ, то есть слово Господне о семени Жены, заключенное в Быт 3:15⁴. Поэтому исследование ветхозаветных мест, обычно выставляемых в качестве прикровенных предуказаний на тайну о Божией Матери, должно необходимо привести экзегетов к уяснению вопроса о принципе, природе, характере широчайшего смысла, предполагаемого частью современных экзегетов и богословов в Священном Писании Ветхого Завета; оно должно также помочь найти и критерий,

⁴ См. *Cerfaux L., Coppens J., Gribomont J.* Указ. соч.

позволяющий с точностью определять и другие возможные примеры этого постулируемого новейшей наукой смысла.

Оставим решительно в стороне те ветхозаветные тексты, которые совершенно очевидно оказались отнесенными к Божией Матери лишь на основании их чисто аллегорического истолкования. Известно, что православная богословская экзегеза отказалась от аллегорического подхода к Священному Писанию Ветхого Завета⁵. Понимание Ветхого Завета как аллегорического изображения новозаветных истин упраздняет самый факт Ветхого Завета как определенной эпохи в хождении человечества перед Богом, эпохи, лежащей в путях Божественного домостроительства спасения человека. Для Ветхого Завета самым характерным являлась именно эта ограниченная мера Откровения, нарочито подаваемая Богом человеку, согрешившему в Адаме, но еще не восстановленному во Христе. Усматривание за ветхою буквой иного, таинственного смысла,

⁵ Точнее, православная экзегеза отказалась от крайностей аллегорического толкования книг Ветхого Завета, но, например, Песнь Песней или Екклесиаст толкуются аллегорически. Апостол Павел не отказывался и от аллегорического толкования исторических фактов, например, Гал 4:22-31. — *Ред.*

ничего общего с буквою не имеющего, ведет к простой замене Ветхого Завета Новым и, в конечном итоге, приводит к монофизитствующему крайнему александринизму, поглощающему в Божестве священную историческую реальность. Но, отказавшись от чисто аллегорического понимания Ветхого Завета, Церковь не отказалась от аллегоризма вообще. Не надо забывать, что ветхозаветное Писание вылилось в своего рода категории мышления для новозаветной Церкви. Отдельные ветхозаветные образы, слова и речения как содержащиеся в том, что явилось для новозаветной Церкви ее Священным Писанием, то есть обращенным к ней подлинным Словом Божиим, стали употребляться нами, новозаветными, как своего рода священный язык, на котором мы выражаем наши чувства и переживания перед отдельными сторонами Царства Божия, открывшегося для человечества Христовым пришествием в мир. И надо указать, что заимствованные из Ветхого Завета метафоры, сравнения и уподобления особо изобилуют в отношении к Божией Матери, Которую Церковь с первых веков христианства всегда с любовью прославляла при помощи самых прекрасных поэтических образов, почерпнутых в ветхозаветных книгах.

Однако эти использованные христианской поэзией ветхозаветные образы, как это показывает то естественное их понимание, которое вытекает из всего их контекста в ветхозаветных Писаниях, не содержит само по себе никакого проникновения в тайну о Божией Матери, и потому они не могут быть рассматриваемы как имеющие отношение к ветхозаветным основам мариологии... Не будем ссылаться и на многочисленные ветхозаветные факты, которые можно рассматривать как прообразы либо грядущего преображения мира (таковы некоторые подробности в отдельных мессианских эсхатологических пророчествах), либо совершающейся тайны Боговоплощения (таковы, например, храм, ковчег Завета, Святое Святых и прочие установления, связанные с характерным для Ветхого Завета теократическим обитанием Бога среди избранного народа). Часто эти факты толкуются и как ветхозаветные прообразы Божией Матери. Но в первую очередь они прообразуют всю новозаветную реальность как таковую, то есть всю тайну Богочеловечества, и затем лишь в порядке чистой ассоциации идей их можно отнести к Божией Матери как орудию Боговоплощения и средоточию

Церкви. Они прообразуют тайну Божией Матери лишь в общем контексте всей новозаветной тайны и потому, строго говоря, они не могут быть рассматриваемы как ветхозаветные предуказания на Божию Матерь⁶.

Но Священное Писание Ветхого Завета содержит небольшое число мест явно мессианского характера, всегда традиционно связуемых Церковью с тайною о Пресвятой Богородице, причем церковное Предание во все времена стремилось видеть ту или иную богооткровенную истину о Матери Мессии, как бы вписанную в самую букву каждого из этих мессианских мест. Разбором этого рода мест мы ограничим настоящее исследование о ветхозаветных основах мариологии.

Первым таким местом является мессианское пророчество Исаии (7:14). Текст этот обычно воспринимается в Церкви как прямое предсказание о рождении Иисуса Христа от

⁶ Русский читатель может найти исчерпывающий список всех ветхозаветных мест, обычно рассматриваемых как ветхозаветные пророчества или прообразовательные предуказания на Божию Матерь, в популярных изданиях вроде довольно распространенной книги С. Снеессоревой “Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы”, 1904 (совр. изд.: Земная жизнь Пресвятой Богородицы / Сост. С. Снеессорева. Ярославль, 1997).

Девы. Однако такое толкование представляется трудно совместимым с буквою еврейского оригинала этого места книги пророка Исаии. Вот как звучит текст Ис 7:14 в нашей русской Библии: *Се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил*. Однако известно, что чтение ДЕВА вошло в нашу церковную Библию из греческого перевода LXX. Еврейский же текст вместо этого слова содержит чтение *Almah*, то есть молодая женщина или, точнее, молодая особа женского пола. Правда, под словом *almah* Библия иногда подразумевает молодую девицу брачного возраста⁷, но идеи девства слово это, взятое само по себе, никоим образом не содержит. Кроме того, отправляясь от всего контекста пророчества о рождении Еммануила, мы можем установить, в чем в первую очередь действительно заключалось знамение, о котором говорил Исаия. Знамение это было дано Ахазу, маленькому иудейскому царьку VIII в. до Р. Х., который в разговоре с пророком подразумевал только современную ему дипломатическую и военную конъюнктуру. Последняя же заключалась в наступлении на территорию Иуды

⁷ Говоря о Ревекке, невесте Исаака, Быт 24:43 определяет ее как *almah*.

военных сил царей Рецина Дамасского и Факея Израильского, желавших заставить Ахаза выступить на их стороне против Ассирии (735 г. до Р. Х.). По своему религиозному уровню ни Ахаз, ни иной кто в эту эпоху в избранном народе не вместил бы откровения об рождении от Девы Спасителя всего мира. Пророк изрекает свое пророчество, отправляясь от переживаемых его современниками исторических событий. Он предсказывает, во-первых, те бедствия, которые в скором времени должны обрушиться как на землю Еоаи, так и на земли наступающих на нее враждебных царей (см. Ис 7:17-27); во-вторых, пророк говорит царю о скором и неожиданном избавлении Иерусалима, всей земли Иудиной и царствующей в ней Давидовой династии от неминуемой гибели. Именно в связи с этим неожиданным избавлением и должно быть понято пророчество Исаии о рождении Еммануила. Вот каков смысл слов пророка, изрекающего это пророчество: избавление, которое Бог обещал Ахазу, будет настолько чудесным по своей внезапности и неожиданности, что некая молодая мать, которая родит сына в момент, когда чудо избавления совершится, даст своему новорож-

денному младенцу символическое имя Еммануил, *с нами Бог*.

Мы знаем, что такое избавление действительно последовало. Ассирийские войска в 734 г. наступили на области царей Факея и Рецина: Дамаск был взят, и сирийская держава была уничтожена, от Северного царства были отторгнуты Галилея и Заиорданская область, которые вошли в состав ассирийского государства. А в 722 г. Самария была взята, и Северное царство прекратило свое существование.

Но кто же та молодая мать, о которой говорил царю пророк Исаия?

Присоединение артикля к слову *Almah* показывает, что в еврейском оригинале речь идет об определенном лице, о некоей молодой матери, хорошо известной и царю и пророку.

Из всех возможных гипотез наиболее вероятным является предположение, что пророк имеет в виду молодую жену Ахаза, мать будущего благочестивого царя Езекии, рождение которого и должно было быть воспринято царем как знамение о чуде неожиданного избавления. Если это так, то пророчество Исаии о рождении Еммануила есть одновременно предсказание царю и о скором рождении у него наследника престола, и при том

рождения чудесного, так как оно должно произойти вопреки критическому стечению исторических обстоятельств. Предсказанное Исаией рождение Еммануила есть, в таком случае, видимый знак того нарочитого попечения Божия о доме Давидове, об Иерусалиме, об Иуде и о всем избранном народе, которое не прекращалось в течении всей истории народа Божия и которое должно было чудесным образом разрешить трагический кризис 735 г.

Однако обратим внимание на торжественность, с которой пророк Исаия изрекает свое пророчество перед Ахазом. Говоря с Ахазом, он подчеркнуто обращается ко всему дому Давидову (7:13). Эта торжественность предвосхищает тон пророчеств 9-й и 11-е глав Исаии о славном, законном царе-Мессии из дома Давидова, воцарение которого откроет для Израиля эпоху благополучия, справедливости и воцаренного мира⁸. Конечно, в пророчестве о рождении Еммануила Исаия говорил прежде всего о событиях, которые разрушат повергший в малодушие царя Ахаза кризис

⁸ В частности, слово *Сын* в Ис 9:6 должно быть в первую очередь воспринято как свидетельство о законном праве рожденного Младенца на престол Давида.

735 г.; но необходимо также указать, что в этом пророчестве Исаия исходил из широкой мессианской перспективы.

Изрекая свое пророчество, Исаия имел в виду пребывающие факты в отношениях Бога с Его народом.

Исаия отправлялся от своей веры в Святого Израилева, истинного Хранителя избранного народа, могущего спасти народ от неминуемой катастрофы хотя бы в виде малого остатка. Пророк исходил также из тех конкретных обетований, связанных с домом Давидовым, в которые вылились более общие обетования, данные Богом предкам и первым религиозным вождям Израиля. Поэтому рождение Еммануила как событие должно быть также заключено в ту же мессианскую перспективу, а пророчество об этом событии, то есть Ис 7:14, даже при том его буквальном смысле, который вытекает из еврейского оригинала, есть несомненно одно из наиболее характерных мессианских ветхозаветных мест. Сам же факт рождения законного наследника Давида престола, имеющего произойти вопреки всем нависающим угрозам переживаемого момента, получает особое прообразовательное значение как свидетельство о верности

Бога в непреложном исполнении всех данных Им торжественных обещаний. Для нас, новозаветных, ясно, что рождение это произошло на основании того изначального обетования Бога отпавшему от Него человеку, в силу которого воссиял из колена Иудина, от дома Давидова, рожденный по плоти от Девы Спаситель Мира Христос. Поэтому младенец Еммануил, прообраз Мессии, уже, несомненно для самого Исаии, есть для нас, христиан, прообраз рождающегося по плоти Господа Иисуса Христа, а неизвестная ветхозаветная молодая мать Еммануила есть прообраз Пресвятой Богородицы как Матери Мессии.

Здесь необходимо отметить судьбу, которую в Ветхом же Завете получило пророчество Исаии о рождении Еммануила. Мы уже отметили выше особенность чтения, которое получили эти слова Исаии в греческом переводе LXX. Известно, что перевод этот возник во II в. до Р. Х. в еврейской колонии в Александрии⁹. Он был предназначен для самих же евреев, которые в рассеянии утратили знание своего древнего священного языка, на котором было написано их Священное Писание.

⁹ *Sweete H. B. An Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge, 1900.*

Известно, также, что впоследствии перевод LXX сделался Библией Христианской Церкви. Это произошло по причине особой мистической настроенности его авторов, которая делала их перевод особо чутким к мессианским местам. В своем восприятии мессианских мест авторы перевода LXX оказались близкими к тому пониманию этих мест, которое стало свойственным новозаветной Церкви. Поэтому из всех древних версий Священного Писания Ветхого Завета версия LXX стала наиболее родственной новозаветному восприятию ветхозаветной религиозной действительности. Что же касается того чтения, которое пророчество Исаии о рождении Еммануила получило в переводе LXX, то здесь особенно необходимо напомнить, что авторами перевода были те же евреи, жившие около двух веков до Рождества Христова, ничего не знавшие о конкретных фактах Евангельской истории вообще и, в частности, о подробностях рождения по плоти Богомладенца Христа. И если они в Ис 7:14 заменили в своем переводе широкое, неопределенное понятие *Almah* более узким, конкретно звучащим, определенным понятием *παρθένος* 'Дева', то это могло произойти лишь потому, что во

II в. до Рождества Христова среди самих же иудеев, существовало верование о чудесном, совершенно исключительном характере рождения Мессии. В свете этого верования древнее Исаиино пророчество и было истолковано как пророчество об рождении Мессии от Девы.

Но мы имеем в самой же еврейской Библии следы того, как понималось это Исаиино пророчество в эпоху более древнюю, чем II в. до Р. Х. Это нас приводит к другому мессианскому месту, в букве которого Церковь старается видеть ветхозаветное предсказание о Божией Матери. Это пророчество Мих 5:2-10 о грядущей славе Вифлеема. Вот как звучит это пророчество книги Михея в своих начальных стихах: *И ты Вифлеем-Еффрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных. Посему Он оставит их до времени, доколе не родит имеющая родить (5:2-3а).* В этих словах говорится, конечно, о происхождении Мессии. Пророк при этом представляет Мессию в тех же чертах, в каких Его мыслил Исаия, изрекая свое пророчество об Еммануиле (Ис 7:14).

В обоих случаях Мессия изображается как Давидид и как законный наследник древнего царского рода, основанного Давидом. Кроме того, вся мессиология этого места книги Михея отвечает мессиологии всего Исаиина цикла об Еммануиле (Ис 7-12). У Исаии, как и в разбираемом нами пророчестве книги Михея, образ Мессии есть образ славного царя, хотя и чисто земного, но царствующего силой Божией и насаждающего справедливость и мир¹⁰. Более того, Мих 5:3а в словах *Доколе не родит имеющая родить* содержит явную ссылку на Мать младенца Еммануила, о Которой пророчествовал перед Ахазом Исаия. Однако, вряд ли в этих словах книги Михея подразумевается та же самая молодая мать, на которую в 735 г. до Р. Х. указывал Ахазу пророк Исаия. Действительно, как это видно из всего контекста Мих 5:2-10, пророчество это было изречено в иной исторической обстановке, явно отличающейся от той, в которой жили и действовали Исаия и его младший современник Михей. Народ в Мих 5:3 мыслится как оставленный Богом, династия же Давида — как династия уже древняя, имеющая за собой известную историческую давность. В этом по-

¹⁰ См. Ис 9:6; 11:5-9 и Мих 5:5.

следнем смысле именно и следует понимать выражения 2-го стиха: *Которого происхождение из начала, от дней вечных. Начало* есть перевод слова *qedem* ‘древность, восход’; что же касается *дней вечных*, дней *olam*, то это суть дни, относящиеся к времени сокровенному, мало известному, каковым в большинстве случаев является время, отошедшее в прошлое. Что же касается самой династии, то, согласно Мих 5, она, по-видимому, фактически уже не царствует, так как пророк чает восстановления законных прав. Из этого можно сделать вывод, что в эпоху, когда писалось пророчество Мих 5:2-10, Ахаз и Езекия, по всей вероятности, были уже далеко в прошлом. Все пророчество Мих 5:2-10, кроме того, звучит как слово утешения страждущему народу, и потому резко порывает с обличительным тоном большинства пророчеств начальных глав книги Михея. Все это заставляет нас предполагать, что оно было написано и присоединено к книге Михея по крайней мере в пленную эпоху. Но автор пророчества обладал той же верой и жил теми же упованиями, что и пророк Исаия. В своем религиозном опыте он, подобно Исаие, созерцал все тот же особый Промысел Божий об Израиле, о коле-

не Иудином и о доме Давидове, благодаря которому некогда, в дни Ахаза, были спасены и династия и Иерусалим, и который в будущем, через рождение ожидаемого Мессии, сообщит особую славу Вифлеему-Еффрафе, колыбели рода Давидова и родине нового великого Давида. Поэтому пророчество Мих 5:2-10 содержит в сравнении с Исаией важный шаг вперед в области мессиологии, а именно в пункте восприятия Исаиина пророчества о рождении Еммануила: для автора Мих 2:5-10 Еммануил определенно есть уже не прообраз Мессии, а Сам Мессия, а Та, от которой Он должен родиться, представляется как Мать Мессии также безотносительно к той молодой матери, которая должна была родить наследника Ахазу в дни кризиса 735 г.

Итак, понимание, которое пророчество Исаии о рождении Еммануила получило в книге Михея, составляет как бы промежуточное звено между его буквальным смыслом у самого пророка и его истолкованием авторами перевода LXX.

Мы приходим к заключению, что именно вокруг текста Ис 7:14 кристаллизовалось уже очевидное для II в. до Р. Х. вышеупомянутое распространенное среди иудеев рассеяния

верование в чудесный характер рождения Мессии. Святой апостол Матфей (Мф 1:23) истолковал слова Ис 7:14, которые он привел в редакции LXX, как прямое предсказание о рождении Христа Спасителя от Пресвятой Девы Марии. Несомненно, в дни, предшествующие пришествию Христову, в благочестивых еврейских кругах, среди так наз. *анавим*, то есть 'бедных' и 'убогих' Израиля, воспетых в Псалтири, верование в чудесный характер рождения Мессии продолжало жить, крепнуть и оформляться в своем содержании. Праведные Захария, Елисавета, Иосиф Обручник, Симеон и Анна, дочь Фануилова, и прочие, чающие утешения Израилева и ожидающие избавления (Лк 2:25,38), — все эти типичные *анавим* уже давно были готовы, таким образом, дословно принять факт рождения Мессии от Девы.

Евангелист Матфей поэтому своею ссылкой на пророчество Исаии о рождении Еммануила только лишь придал существующему в его дни верованию окончательную форму и содержание. Но, вместе с тем, это использование евангелистом Матфеем древнего Исаиинского пророчества есть тем самым и боговдохновенное, а потому и аутентическое, то есть

обязательное для нас толкование этого ветхозаветного текста. Правда, Новый Завет очень часто пользуется ветхозаветными текстами, но приводит он их иногда лишь в качестве метафор или в порядке их чисто аккомодативного использования. Однако в данном случае весь контекст, в котором приведена у Евангелиста эта ссылка на Исаию, показывает, что здесь мы имеем нечто большее, чем простую метафору или аккомодацию. Приведенная Евангелистом книга родства Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова (Мф 1:1-17), а также переданные им в 1:20 слова ангела Иосифу, обращенные к последнему как к сыну Давидову, ясно свидетельствуют о том, что и апостол Матфей имел в виду все то же особое строительство Богом судьбы рода Давидова, о котором некогда было открыто и пророку Исаие и анонимному боговдохновенному автору 5-й главы книги Михея. Евангелисту Матфею дано лишь было поведать, что это особое промыслительное действие Божие, проходящее через всю священную историю Израиля, получило свое исполнение тогда, когда предвечный Сын Божий родился по плоти от рода Давидова, в граде Давидове, в древнем Вифлееме-Еффрафе и, принявши плоть от обручен-

ной Иосифу Марии, действительно родился от Девы. Пророк Исаия предсказывал Ахазу чудо спасения Давидовой династии: династия Давида, обреченная на гибель, которую стечение исторических обстоятельств делало неминуемой, не только не погибла, но, по обетованию Божию, возведенному через пророка, дала в лице Еммануила новый росток, гарантию ее славного будущего. В этом чуде с особой силой оказался преодоленным закон слепой необходимости, действующей в мире, то есть одна из разновидностей закона смерти и тления, вошедшего в мир благодаря грехопадению Адама. В событии же Рождества Христова, прообразуемом событием, предсказанным Исаией Ахазу, вошел в мир Тот, Кто вообще оказался Начальником окончательного спасения от греха, тления и смерти. Поэтому в рождении Христа не могло не быть отменено одно из главнейших последствий закона греха и тления, а именно неизбежная утрата девства при деторождении. Как показывает все богословие Исаии, а также постоянный его призыв уповать на одного только Бога, духу пророка несомненно была открыта истина о возможности благодатного спасения от законов, связанных с падшим состоянием мира.

Поэтому и в пророчестве о рождении Емануила Исаия соприкоснулся с той реальностью, которая с особой полнотой и силой сказала в чуде девственного рождения Богомладенца Христа. Это показывает, что как автор Мих 5:2-10, так и авторы перевода LXX совершенно справедливо поняли, что пророчество Ис 7:14 несет в себе истину не только о Мессии, но и о Его Матери. Правильность их понимания была боговдохновенно подтверждена евангелистом Матфеем, через которого Духу Святому угодно было навсегда закрепить за Ис 7:14 значение подлинного ветхозаветного предсказания о рождении Господа Иисуса Христа от Девы. Как показывает история истолкования этого текста в пределах уже одного только Ветхого Завета, эти слова Исаии по воле того же Духа оказались орудием все более и более совершенного проникновения в тайну о девственном рождении Мессии. Пророк Исаия, сам того не ведая, подарил человечеству мысль о Деве, Матери Мессии.

Третьим текстом, содержащим, по свидетельству церковного Предания, богооткровенную мысль о Матери Мессии, является Первоевангелие, то есть слова Быт 3:15 о се-

мени жены. Они составляют часть приговора, вынесенного Богом соблазнившему прародителей змею: *и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту.*

Так звучат эти слова в нашей русской синодальной Библии, переведенной, как известно, с еврейского масоретского текста. Содержат ли эти слова основание для такого их понимания, которое придает им Церковь? Буква Первоевангелия говорит о борьбе, которую после грехопадения поведут Ева и ее потомство против змея и его потомства. Под женою, как показывает употребление в еврейском оригинале артикля, надо в первую очередь подразумевать ту единственную жену, о которой была речь в предшествующем рассказе об искушении прародителей, то есть первую женщину Еву, жену Адама. Но, можно, конечно, считать, что термин *жена* в Первоевангелии приобретает также и типическое значение. Что же касается противника жены и ее семени, то крайняя критика старалась показать, что змей, о котором идет речь в Первоевангелии (и вообще в Быт 3), есть обыкновенный зоологической змей. Поэтому

критика сводила весь рассказ Быт 3 к наивной попытке древнего писателя объяснить вражду, существующему между людьми и этим видом пресмыкающихся. Однако для древне-семитского мышления зоология всегда граничила с мифологией и с демонологией. Поэтому ничто не препятствует считать, что и для автора Быт 3 Божественный приговор был обращен не только к пресмыкающемуся, но и к духовному змею. Не надо забывать, что и Быт 3, и весь контекст книги Бытия говорят, как и почему весь мир оказался зараженным началом зла. Но можно ли действительно считать, как это считают традиционные толкователи, что приговор подразумевает будущую победу над змеем со стороны жены и ее семени? Христианские толкователи отмечают как указание на эту победу факт поражения семенем жены змея в его голову, в то время как змею предоставлена только возможность жалить в пятю. Но стоящие в русском переводе глаголы *поражать* и *жалить* являются переводами одного и того же еврейского глагола *шуф*. Глагол этот отличается неопределенностью своего значения: он может одновременно означать и ‘давить’, и ‘сокрушать’, и ‘подкарауливать’, и ‘целиться’, таким образом можно

вынести из Первоевангелия впечатление, на что и старается всегда указать либеральная критика, что текст этот скорее говорит о безысходной борьбе между семенем жены и семенем змея. Но весь богословский ансамбль книги Бытия определенно говорит о борьбе Бога со злом и об отдельных победах Бога в деле восстановления человека, одержанных в лице Ноя, Авраама и всего Авраамова семени. Кроме того, существует несомненный параллелизм между приговорами жене и мужу и приговором змею. Согласно приговорам мужу и жене, жертва становится орудием наказания для виновника своей последующей злой судьбы: так, земля должна произращать волчцы и терния для навлекшего на нее проклятие мужа, сам же муж должен превратиться в господина для вовлекшей его в грех и внесший расстройство во все мировое бытие жены (ст. 16 и 17). Несомненно поэтому, что по общему смыслу приговора, взятого в своем целом, змей должен принять свое наказание от жены, так как она является его первой и непосредственной жертвой. Итак, вопреки утверждениям крайней критики, буква Первоевангелия действительно говорит о возможности победы жены и ее семени над духовным змеем, первовиновником зла.

Подобно Ис 7:14, разбираемый нами текст получил своеобразное истолкование в переводе LXX. Греческие переводчики неожиданно ввели в перевод этого места личное местоимение 3-го лица единственного числа мужского рода, грамматически не отвечающее ни одному из предшествующих существительных, но логически относящееся к семени жены: *И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем той: той* (αὐτός, то есть он) *твою блюсти будет главу, и ты блюсти будешь его пята*. Так звучит это место в нашей церковно-славянской Библии, переведенной, как известно с текста LXX. Такое чтение показывает, что LXX поняли выражение *семя жены* как подразумевающее некую конкретную личность. Правда, сама Библия дает иногда основание понимать еврейское слово *зе́ра* 'семя' не в коллективном значении потомства, а в индивидуальном смысле отдельной человеческой личности. Примером этому могут послужить слова Евы, сказанные ею при рождении Сифа: *Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин* (Быт 4:25). Но если LXX предпочли в своем переводе Первоевангелия именно личное понимание сло-

ва семья, то это несомненно потому, что, как и в случае перевода Ис 7:14, они руководились догматическими соображениями. Их перевод Первоевангелия явно показывает, что они видели победу над злом в приходе личного Мессии. Кроме того, как это вытекает из перевода, который получила в тексте LXX 13-я глава книги Исаии, содержащая пророчество о гибели Вавилона, авторы перевода усиленно отождествляли зверей пустыни, насельников необитаемых или покинутых человеком мест, с существами демонического характера. Змий 3-й главы Бытия представлялся поэтому в сознании LXX как бесспорное олицетворение силы дьявола. Таким образом целый ряд данных заставляет нас утверждать, что, как и в переводе Ис 7:14, именно LXX выявили мессианской характер и значение Быт 3:15, понятого ими в смысле определенного указания на грядущую победу личного Мессии над личным виновником зла. Но буква Быт 3:15, приобщает и жену к той борьбе, которая предстоит ее семени со змеем и его семенем. Как же понимали LXX это участие жены в борьбе с дьяволом? Была ли это для них мать Мессии или просто типическая жена? Здесь мы обречены на одни только догадки.

Однако подобно тому, как пророчество Исаии о рождении Еммануила было использовано евангелистом Матфеем, так и Первоевангелие получило несомненный отклик в Новом Завете, а именно в Евангелии от Луки¹¹. Можно прежде всего видеть отдаленную ссылку на некоторые подробности Первоевангелия в словах праведного Симеона, обращенных к Деве Марии: *Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, — и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец* (Лк 2:34). Согласно этим словам, Младенец Иисус окажется своего рода знамением среди Своего народа, а деятельность Его получит значение всеобщего суда над злом, ибо она выявит сокровенное во всех сердцах. С Младенцем Иисусом для праведного Симеона определенно связан последний, решающий акт Домостроительства Божия в деле спасения людей. Но подобно тому, как в Первоевангелии не только семя жены, но и самая жена принимает известное участие в

¹¹ Это отметил *Dubarede A. M.* (О. Р.) *Les fondements bibliques du Titre marial de Nouvelle Eve // Recherches de Science Religieuse. Mélanges Jules Lebreton. T. XXXIX-XL. Années 1951-1952. P. 49-64.*

борьбе со змеем и с его семенем, так и, согласно словам праведного Симеона, Матерь Иисуса должна будет разделить и подвиг и участь Своего Сына. Она должна пострадать от того сопротивления, которое Сын Ее встретит на Своем пути. Псалмы и пророческая письменность часто уподобляют слова вражды и злобы смертоносным орудиям¹². Очевидно, то же самое следует в первую очередь подразумевать под оружием, которое, по предсказанию праведного старца, записанного святым Лукою, должно будет пройти душу Девы Марии.

Кроме того, необходимо отметить, что святой Лука доводил родословную Христа Спасителя не только до Давида и до Авраама, но и до Адама (Лк 3:23-38).

При этом Евангелист помещает эту родословную перед рассказом об искушении Христа в пустыне от диавола (Лк 4:1-13); в конце же этого рассказа Лука замечает, что диавол отошел от Иисуса *до времени* (Лк 5:13). Затем, только в Евангелии от Луки мы находим слова Господа о Его победе над диаволом, причем в этих словах Господь приводит образы, невольно заставляющие предполагать, что, говоря о Своей победе над царством злых духов,

¹² См. Пс 54:4,22; 56:5; 63:4; Иер 9:7.

Христос отправлялся от Первоевангелия: *Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию; се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам* (Лк 10:18-19). Таким образом, через все Евангелие от Луки явно проходят все основные мотивы Первоевангелия: семья, жена, борьба со змеем, но все эти мотивы уже уяснены и представлены Лукою как получившие свое исполнение во Христе, Который и есть для Евангелиста истинное семя Жены, схватка Которого со змеем должна окончиться полной Его победой. В этой борьбе принимает участие и Жена, то есть Дева Мария. Для Луки участие Жены в этой борьбе не заключается только в перенесении скорбей, связанных с тем сопротивлением, которое в этом мире ожидает Ее Сына. Это и активное участие: недаром тот же евангелист Лука, сохранивший нам слова праведного Симеона, запечатлел в своем Евангелии рассказ о событии Благовещения Пресвятой Богородицы, в котором последняя дала Свое согласие на предложенный Ей от Бога совершенно исключительный, единственный в своем роде подвиг: стать Матерью Мессии Христа... Поэтому мы обязаны заключить, что, подобно тому, как

евангелист Матфей дал Церкви аутентическое истолкование пророчеств Исаии о рождении Еммануила, так и евангелист Лука аутентически истолковал Первоевангелие. Подобно Исаие, составитель книги Бытия дал человечеству в Первоевангелии мысль о Матери Мессии, сам того не ведая.

Итак, мы видим, что под водительством Святого Духа ветхозаветная Церковь провозвещала через пророков и через составителей версий Священного Писания, а за нею и новозаветная Церковь через Евангелистов выделила ряд ветхозаветных текстов, — и усмотрела в Ветхом Завете откровение не только о Мессии Христе, но также и о ряде конкретных истин, связанных с Пресвятой Богородицей как Матерью Мессии, а именно о Ее особом месте в путях Божиих о мире, о Ее Приснодевстве и о Ее личном Кресте.

Правда, самая буква ветхозаветных текстов не содержит столь ясных намеков на эти истины, но все же она дает повод искать уяснения для заключенных в ней указаний. Эта работа и была проделана последующими поколениями священных писателей и толкователей Священного текста. И так как не только древние версии Священного Писания Вет-

хого Завета, но и боговдохновенное свидетельство в Евангелии определенно настаивает на таком расширенном понимании древних пророчеств, то следует признать, что Сам Бог тем же Духом Святым соотнес эти пророчесственные места с теми богородичными догматами, с которыми их связало Священное Предание. Остается только пояснить, каким образом подобные предужаания оказались вложенными в тексты помимо сознания их авторов.

Мы вернулись таким образом к проблеме широчайшего смысла, о которой спорят современные ветхозаветники. Отрицатели широчайшего смысла указывают, что о последнем ничего не знает церковное Предание, что он есть плод злоупотребления буквальной экзегезой, что его поиски в букве текста приводят к натяжкам и к искусственным толкованиям, заставляющим говорить уже об аллегории или аккомодации, но никак не о разновидности буквального смысла. Однако история истолкования Ис 7:14, и Быт 3:15, убеждает нас, что уже библейское предание знало о широчайшем смысле и искало его в целом ряде ветхозаветных текстов. Что же касается трудностей экзегетического характера, то их легко

устранить, если принять во внимание тот факт, что прозрение в полноту широчайшего смысла не обязательно подавалось изначальному автору текста, почему и не следует искать широчайший смысл как непременно целиком заключенный в самой букве текста.

Здесь необходимо напомнить основные положения, составляющие православный взгляд на Божественное Откровение¹³. Откровение не есть, как это часто мыслят в западном богословии, некое сообщенное Богом человеку чисто интеллектуальное знание. Откровение совершается через религиозный опыт, то есть через непосредственное благодатное вхождение духа человеческого в религиозную реальность. Что же касается харизмы боговдохновенности, присущей авторам книг Священного Писания, то, вопреки утверждениям покойного отца Лагранжа (Lagrange), дар этот совсем не представляется как отличный от богооткровения, самостоятельный дар, якобы не сообщающий священным авторам никаких новых знаний, но только позволяющий им правильно передать в книге религиозные знания, могущие быть по-

¹³ См. нашу статью «О боговдохновенности Священного Писания».

лученными и чисто человеческими путями. Напротив, дар, который получали авторы Священных книг, должен быть представляем как одна из разновидностей Богооткровения в мир. Он одновременно подавал священному автору и прозрение в открывающуюся религиозную истину, и узрение слов, образов, выражений, способных наиболее адекватным образом выразить эту истину на человеческом языке. Настаиваем же мы на понимании боговдохновенности как разновидности Богооткровения именно потому, что благодаря этому оказывается подчеркнутым и разъясненным соборный характер Откровения. Последнее обращено ко всему человеческому роду. Пророки, Апостолы, а также авторы Священных книг суть посредники между Богом и всем человечеством. Их религиозный опыт должен стать достоянием всех поколений. Под водительством Духа Божия религиозный опыт посредника непрестанно уясняется и углубляется, благодаря чему Откровение постоянно продолжается в Церкви, осуществляясь в ее едином харизматическом сознании. Именно к этому живому религиозному опыту всей Церкви в ее целокупности и обращены те указания Святого Духа, которые составля-

ют широчайший смысл, присущий некоторым ветхозаветным текстам. Вот почему смысл этот имеет в букве только лишь для себя отправную точку; свое же раскрытие он получает не в букве, а в Предании.

При таком подходе к широчайшему смыслу совершенно очевидно, что новозаветный догмат содержится не в центре узрения ветхозаветного автора, а, если можно так выразиться, где-то на периферии. Тексты, содержащие в себе этот широчайший смысл, представляют собою, как и утверждает Коппенс, довольно редкое явление в Ветхом Завете, но они не исчерпываются одним Первоевангелием. Рядом с последним можно назвать и Ис 7:13, и Мих 5:2-10. Но несомненно можно найти и другие тексты, заключающие широчайший смысл. Их установление уже не входит в нашу задачу. Нам сейчас достаточно указать, что Духу Святому действительно было угодно заключить некоторые определенные предуждения на новозаветные тайны, в частности на тайну о Богоматери, в определенные ветхозаветные тексты. Тот же Дух Святой руководил Священным Преданием в деле уяснения и раскрытия широчайшего смысла. Поэтому важными показателями о наличии последне-

го могут быть те истолкования Священных текстов, которые мы находим в древних версиях Писания Ветхого Завета. Эти древние версии, и особенно перевод LXX, суть памятники и свидетельства Предания¹⁴, и можно только пожалеть, что факт этот недостаточно учтен тою частью западной экзегезы, которая склонна защищать широчайший смысл.

Раскрываемый до конца лишь в Священном Предании, широчайший смысл Ветхого Завета не совпадает ни с буквально-историческим смыслом, ни с буквально-пророческим, ни даже с типологическим смыслом и, как показывает наше исследование Быт 3:15 и Ис 7:14, может отлично с ними сосуществовать.

Возвращаясь к ветхозаветным предуказаниям на Божию Матерь, мы должны засвидетельствовать, что благодаря наличию широчайшего смысла в Ис 7:14, Мих 5:2-10 и Быт 3:15 тайна о Пресвятой Богородице была действительно предвозвещена Духом Святым в Ветхом Завете. При этом можно показать, что именно Ветхий Завет наиболее очевидным

¹⁴ Подобный взгляд был совсем недавно высказан в статье: *Benoît P.* La Septante est-elle inspirée? // Von Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz zur Vollendung des 70 Lebensjahres, dargeboten von seinen Freunden, Kollegen und Schülern / Hrsg von *Nicolaus Adier*. Münster. Aschendorf, 1951.

образом подтверждает, что вопреки утверждениям рационализирующего и протестантствующего богословия, Пресвятая Дева Мария не представляет малозначущую, если только не ничего не значущую, простую внешнюю подробность земной жизни Господа Иисуса Христа. Конечно, Новый Завет раскрывает и уясняет ветхозаветные предуждения на Божию Матерь. Но раскрытый в свете Нового Завета широчайший смысл ветхозаветных богородичных текстов, в свою очередь, дополняет новозаветное свидетельство о Божией Матери. Через пророчество Исаии о рождении Еммануила и через судьбу этого пророчества в самой же ветхозаветной Церкви Ветхий Завет свидетельствует, что Приснодевство Богоматери не есть по существу как бы некая присущая Ей одной привилегия, сообщенная Ей помимо дела всеобщего спасения, совершенного во Христе. Широчайший смысл Ис 7:14 и весь богословский контекст этого мессианского пророчества ясно говорят о том, что факт Приснодевства Божией Матери как следствие преодоления Спасителем законов падшего естества онтологически включается в Царство Божие, то есть во спасение и прославление всей твари во Христе, и

есть тем самым один из главных выразителей этой совершившейся тайны. Ветхий же Завет говорит, что Божией Матери как Матери Спасителя мира от древнего змея, как Деве — Матери Еммануила, отведено совершенно особое место в путях Божиих о мире, а именно место Второй Евы, наряду со Вторым Адамом.

Само Священное Писание не раз проводит параллель между первым Адамом и Иисусом Христом (Рим 5:12-19; 1 Кор 15:21-22,45-49), так как Христос есть и Виновник и Первообраз всеобщего спасения. Но нигде Писание не называет Святую Деву Марию Второй Евой.

Однако прикровенное свидетельство Первоевангелия, разъясненное и расширенное Евангелием, явно показывает, как Жена разделит подвиг своего Сына, выступая, подобно первой Еве, как помощница не равная, но всецело зависящая от Адама, в данном случае от Второго Адама Христа. (Здесь уместно отметить, что Быт 2:22, где говорится о жене как зависящей от мужа по своему сотворению, в еврейском оригинале определяет жену как помощницу, не подобную мужу, а, вернее, отвечающую, или соответствующую ему).

В качестве помощницы Второго Адама Пресвятая Дева Мария дала согласие от лица

всей твари на спасение, уготованное Богом миру во Христе. В этом же качестве объясняется Ее молитвенное предстательство за род человеческий: как это мы видим на примере чуда в Кане Галилейской (Ин 2), Своим молитвенным ходатайством Она способствует усвоению родом человеческим Царства Божия, доступ в которое стал возможным только через крестный подвиг воплотившегося от Нее Сына Божия. Подобно первой жене Еве Пресвятая Дева Мария стала также *Матерью всех живущих* (см. Быт 3:20). Распинаемый на Голгофском Кресте Ее Божественный Сын усыновил Ей в лице Своего возлюбленного ученика (Ин 19:27) все искупленное Им новое человечество, которое Она Своим предстательством и вводит в новую жизнь, дарованную ему во Христе. Этим довершается аналогия в путях Божиих между первой Евой и Пресвятой Девой Марией, Матерью Богочеловека Христа. Звание Новой Евы, усвояемое Ей церковными писателями, хотя и не употребляется в Писании, однако имеет для себя очевидные библейские основания. Поэтому и в отношении мариологических истин, получивших свое полное откровение в Новом Завете, мы можем повторить те же слова Евангелистов: *сие*

произошло, да сбудется Писание, то есть Священное Писание Ветхого Завета, в своих Боговдохновенных словах о Матери Мессии.



Образ Божией Матери “Знамение”
традиция соотносит с пророчеством
Исаии (Ис 7:14)

ОБ АВТОРАХ

Епископ КАССИАН (БЕЗОБРАЗОВ)

Епископ Кассиан (в миру Сергей Сергеевич Безобразов) родился в Петербурге в 1892 г. В 1914 г. окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. В 1917 г. избран приват-доцентом университета по кафедре истории Церкви. В 1922 г. был вынужден эмигрировать. С 1926 г. занял кафедру Нового Завета в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже. В 1926 г. принял монашеский постриг с именем Кассиана. В 1939 г. прибыл на Афон и вступил в число братии Свято-Пантелеимонова монастыря. В 1946 г. возвращается в Париж для продолжения преподавательской деятельности. В 1947 г. защитил докторскую диссертацию, в том же году рукоположен в епископа и стал ректором Свято-Сергиевского института. Епископ Кассиан скончался 4 февраля 1965 г., погребен на русском кладбище Сен-Женевьев-де-Буа в предместье Парижа.

Протоиерей АЛЕКСИЙ КНЯЗЕВ

Алексей Петрович Князев родился 4/16 апреля 1913 г. в Баку в семье горного инженера.

Приехал во Францию в 1923 г. Окончил юридический факультет Парижского университета (1935) и Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже (1943). Рукоположен в 1947 г. С 1943 г. преподавал в Богословском институте мариологию, каноническое право, догматическое богословие, Священное Писание Ветхого Завета и еврейский язык. Декан института (с 1962 г.), затем ректор (1965-1991). Духовный руководитель лагерей Русского студенческого христианского движения (РСХД) во Франции. Автор многочисленных статей на богословские и церковно-канонические темы. Скончался 8 февраля 1991 г. в Париже.

Архимандрит ЕФРЕМ (ЛЭШ)

Архимандрит Ефрем (Ephrem Lash), в миру Кристофер Леш, ученый с международным именем. Настоятель монастыря святого Андрея в Манчестере, Великобритания (Вселенский Патриархат). Автор ряда популярных книг о молитве и богослужении.

Протоиерей ИОАНН БРЕК

Протоиерей Иоанн Брек (John Breck) — профессор Нового Завета и этики (с 1984 по

1996 гг.) в Свято-Владимирской Православной богословской семинарии в Крествуде, Нью-Йорк, профессор библейской герменевтики и этики в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже. Священник Православной Церкви в Америке. Автор нескольких книг и многочисленных статей по библейскому богословию и этике. Председатель комиссии по медицинской этике Православной Церкви в Америке, президент православной комиссии по вопросам биоэтики во Франции. Вместе с матушкой Лидией Брек основал Свято-Силуановский православный центр в Чарльстоне, США, штат Южная Каролина.

Алексей Русланович ФОКИН

Алексей Русланович Фокин родился 31 января 1973 г. Окончил Российский Православный Университет св. Иоанна Богослова по специальностям богословие и религиоведение. Кандидат философских наук. Научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН. Имеет более 40 публикаций, посвященных различным вопросам раннехристианской и средневековой мысли.

Православие и Библия сегодня

Сборник статей

Ответственный за выпуск
Е. А. Аврамчук

Подготовка текста, верстка
священник Андрей Дудченко

Макет обложки
А. В. Топченко

Центр православной книги.
Киев, ул. Шелковичная, 39/1,
храм свт. Михаила,
первого митрополита Киевского.
Тел. (+380-44) 255-15-17.
E-mail: store@orthodox-book.com
www.orthodox-book.com
www.kiev-orthodox.org

Формат 70*100/32. Печать офсетная.
Гарнитура Garamond Book. Тираж 4000 экз.

Священное Писание есть Слово Божие. Оно содержит Божественное Откровение. Через него Бог говорит человеку. Его двуединую богочеловеческую сущность, присутствующую во всякой теофании, во всяком явлении Бога тварному миру, нельзя никогда упускать из внимания. Аналогией может послужить Халкидонское учение о соединении естеств во Христе — неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Посредниками Откровения являлись люди, и оно назначается для людей. Но остановиться только на человеческом, на человеческом восприятии и человеческом воспроизведении, сводить познание теофании к исследованию чувственного опыта познающего субъекта, — значило бы погрешать против нераздельности и неразлучности являющего себя Бога и твари, сподобляющейся явления.

Подобное понимание Священного Писания связано с православным учением о Церкви. Церкви свойственна богочеловеческая природа. Церковь стоит на грани миров. Церкви даны обетования. Таинства Церкви открывают нам двери Царства Божия. Церкви принадлежит и Священное Писание.

Епископ Кассиан (Безобразов)